جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدة الطحاویة اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں اُن کے لیے ''بدر اللیالی'' کا مطالعہ اِن شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔



# بدر اللیالی

شرح

# بدء الأمالي

## في علم العقائد

للإمام سراج الدين علي بن عثمان الأوشي المتوفى عام ٥٦٩ للهجرة النبوية

جلد اول

افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی

شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب وترتیب

مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبد اللہ

تحقیق وتعلیق

مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

دار العلوم زکریا
لينيشيا. جنوب إفريقيا

مجلس البحوث والإفتاء
مومباي. الهند

# کتاب ہذا کی چند خصوصیات

- ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔
- شعر میں ذکر کردہ مسائل کی مکمل و مدلل اور اطمینان بخش وضاحت۔
- مسائل صفات، مشاجرات صحابہ، واقعہ حرہ، واقعہ کربلا، اور لعن یزید وغیرہ جیسے معرکۃ الآراء مسائل پر سیر حاصل بحث۔
- اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک کی تفصیلی وضاحت۔
- فرق ضالہ اور ملحدین کے شبہات واعتراضات کے جوابات۔
- محققین علمائے کرام کے بیان کردہ مفصل مباحث کا بہترین خلاصہ۔
- علمی لطائف ودلچسپ معلومات، اور موقع بموقع دلچسپ واقعات۔
- اس قدر وسیع وہمہ گیر، رواں دواں، تحقیق سے بھرپور، مواد سے لبریز، عام فہم زبان اور بہترین اسلوب میں علم عقائد میں اردو زبان میں کوئی کتاب پہلی مرتبہ اللہ تعالی کی توفیق سے منظر عام پر آرہی ہے۔

وللہ الحمد أولا وآخرا

جو اساتذۂ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم وتعلم میں مشغول ہوں ان کے لیے ''بدر اللیالی'' کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالی بے حد مفید رہے گا۔

# بدر اللَّيالي
## شرح
# بدء الأمالي

### في علم العقائد

للإمام العلامة سراج الدين علي بن عثمان الأوشي الحنفي صاحب ''الفتاوَى السراجية''
المتوفَّى سنة ٥٦٩، وقيل: ٥٧٥ للهجرة النبويَّة

### افادات

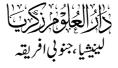
مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالی
شیخ الحدیث ومفتی دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ

**تهذيب و ترتيب**
مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبد اللہ

**تحقيق وتعليق**
مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

لینیشیا، جنوبی افریقہ

ممبئی، انڈیا

## نوٹ:

صاحب افادات حضرت مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی کی تحریری اجازت کے ساتھ جو صاحب بھی اس کتاب کو چھپوانا چاہتے ہیں ہم ان کے شکر گزار ہیں۔

نام کتاب : بدر اللیالی شرح بدء الامالی

جلد : اول

افادات : حضرت مولانا مفتی رضاء الحق صاحب دامت برکاتہم

تہذیب وترتیب: مولانا علاء الدین جمال ومولانا محمد عامر عبداللہ

تحقیق وتعلیق : مولانا محمد عثمان ومولانا محمد فہیم

صفحات : ۵۳۴

سن طباعت : ۲۰۱۷ء

ایڈیشن : اول

ناشر : دار العلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ، ومجلس البحوث والافتاء، ممبئی، انڈیا

Darul Uloom Zakariyya
Lenasia, South Africa
Tel: (+2711) 859 1912
Fax: (+2711) 859 1138
http://www.duz.co.za

# فہرست مضامین

| مضمون | صفحہ |
|---|---|

| مضمون | صفحہ |
|---|---|

مضمون — صفحہ

# مُقَدِّمَہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

**الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين قائد الغر المحجلين، وخاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم إلى يوم الدين.**

**أما بعد:**

کافی عرصہ ہوا کہ بندہ عاجز سے تخصص کے طلبہ نے علم کلام کے مشہور رسالہ ''بدء الامالی'' پڑھانے کی فرمائش کی۔ میں اپنی مصروفیات اور ذہنی انتشار کی وجہ سے ان کو ٹالتا رہا۔ آخر ان کا اصرار میرے انکار پر غالب آیا اور سبق شروع ہوا۔ بدء الامالی کے درس میں تخصص کے طلبہ کے علاوہ بعض ماہر مدرسین بھی شرکت کرتے رہے، جن کا علمی بوجھ مجھ پر پڑتا رہا۔ بہر حال میں سبق پڑھاتا رہا اور اپنی بساط کے موافق اشعار کی تحقیق کرتا رہا، اور حضرت مولانا صدیق احمد باندوی رحمہ اللہ کے نہج کے موافق حاصل مطالعہ اپنی کتاب کے حواشی پر لکھتا رہا۔

بدء الامالی میں بندہ عاجز نے بعض مباحث تفصیل سے پڑھائیں، خصوصاً صفات کا مسئلہ اور مشاجرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، لعن یزید، واقعہ کربلا اور بعض دیگر ابحاث کی خوب تفصیل پیش کی گئی۔

میری تقریر کو میرے علم کے بغیر تخصص کے بعض طلبہ نے ٹیپ کرلیا اور پھر مولانا مفتی عامر صاحب نے ٹیپ ریکارڈ سے لوح قرطاس پر تقریر کو اتارا۔ پھر میں نے مولانا علاء الدین جمال صاحب سے درخواست کی کہ اس کی تہذیب فرما کر تقریر کو تحریر کی زبان دیں۔ انھوں نے ماہ دو ماہ میں یہ کام کیا۔ پھر مجھے معلوم ہوا کہ اس تقریر کو بدء الامالی اور شرح عقائد کے لیے بہت سارے مدرسین اور طلبہ استعمال کرتے ہیں۔

بعد ازاں اس تقریر کو بہت سارے احباب نے گوہر مراد سمجھا اور یہ فرمائش کی کہ اس میں کچھ ترمیم واضافہ کرکے اس کو مستقل تصنیف کی شکل دی جائے۔ بندہ عاجز لیت ولعل کرتا ہے؛ لیکن میرے تالیفی کاموں کے رفیق مدرس وناظم کتب خانہ حضرت مولانا عثمان صاحب بستوی فاضل دیوبند حفظہ اللہ تعالی ورعاہ نے بندہ عاجز کے ساتھ اس تقریر پر کام کرنے اور مزید حوالوں سے کتاب کو مزین کرنے کا عزم مصمم کرلیا، ہم دونوں اس تقریر کے لیے مزید حوالوں اور اس کی نوک و پلک سنوارنے میں لگ گئے۔ شرح میں بعض تاریخی واقعات آ گئینے سے زیادہ

باریک تھے، ان میں حوالوں کی چھان بین، ان کی اسانید کی تحقیق اور مزید کتابوں کے حوالوں کی ضرورت تھی، جس کے لیے ہم نے بہت سارے حوالوں اور کتابوں کی طرف مراجعت کی اور کتاب مکمل ہوئی۔

یہ فیصلہ تو ناظرین فرمائیں گے کہ ہم نے اس مورچہ کو کس حد تک سر کر لیا ہے؟؛ لیکن ہمیں اللہ تعالی کے فضل سے امید ہے کہ ہم اس پل صراط سے گزر گئے ہوں گے ان شاء اللہ تعالی۔

علاوہ ازیں ہمارے تخصص کے ایک طالب علم مولانا محمد فہیم صاحب نے کتاب پر مختصر تعلیقات بھی لکھیں اور بعض حوالے میرے دوسرے رفیق تالیف مولانا مفتی محمد الیاس صاحب نے نکالے؛ لیکن سب سے زیادہ محنت حوالوں کے نکالنے میں مولانا محمد عثمان بستوی نے فرمائی۔ اللہ تعالی ان سب کو اس محنت کا شایان شان اجر عطا فرمائے۔

اس شرح کی تکمیل اور طباعت کے سب سے زیادہ منتظر ہمارے دار العلوم کے مہتمم مولانا شبیر احمد صاحب تھے اور بار بار اس کی تکمیل اور طباعت کے بارے میں دریافت فرماتے رہے۔ اللہ تعالی ان کو شفائے کامل عطا فرمائے۔

کتاب کا نام بندہ عاجز نے ''بدر اللیالی فی شرح بدء الامالی'' رکھا۔ پہلے دوسرے نام ذہن میں تھے؛ لیکن جب کتاب کی شروحات میں بدء الامالی کی شروحات کی فہرست پر نظر ڈالی تو وہ سب نام پہلے شارحین نے رکھے تھے، بس ذہن میں یہ نیا نام آیا۔

اس کتاب کے قارئین کو یہ شکایت ہوگی کہ ہم نے بہت ساری عربی عبارات کا ترجمہ نہیں کیا۔ چونکہ بدر اللیالی کے مخاطب علما اور ذی استعداد طلبہ ہیں؛ اس لیے بعض جگہ ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ نیز تطویل سے بچنا بھی مقصود تھا؛ ورنہ شرح کا حجم دو جلدوں سے تجاوز کر کے تین جلدیں بن جاتیں۔

ناظرین ان شاء اللہ تعالی اس شرح کو علم کلام کی اکثر معرکۃ الآراء مسائل پر محیط پائیں گے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ بدء الامالی کے اشعار سہل ممتنع کی مانند آسان ہیں، ان میں نہ تو بعض عرب شعرا کے کلام کی طرح تعقید ہے اور نہ عجمی شعرا کی عجمیت ہے؛ بلکہ بدء الامالی فصاحت و بلاغت کی مرقع ہے، اور اس میں بعض ایسے مسائل مذکور ہیں جو عقائد نسفیہ میں نہیں ہیں، مثلاً اللہ تعالی پر شئے کا اطلاق، اسم و مسمی کا عین ہونا نہ ہونا، عورتوں میں نبوت کا نہ ہونا، ذوالقرنین کی نبوت کا معلوم نہ ہونا، عدم جواز لعن یزید، حالت باس اور حالت یاس کا ایمان وغیرہ۔ ہاں عقائد نسفیہ میں بعض مسائل ایسے ہیں جو بدء الامالی میں نہیں؛ اس لیے دل چاہتا ہے کہ ان مسائل کی مختصر تشریح کروں؛ تا کہ بدر اللیالی کا مطالعہ کرنے والے تشنگی محسوس نہ کریں۔ شاید صاحب بدء الامالی نے ان مسائل کے غیر اہم ہونے کی وجہ سے ان کو چھوڑا ہوگا۔ وہ مسائل یہ ہیں:

١- اشیا کی حقیقتیں ثابت ہیں وہ بے حقیقت نہیں ہیں؛ بلکہ موجود ہیں، **حقائق الأشياء في اعتقادنا ثابتة في الخارج** اوران حقائق پر علم بھی متحقق ہے۔

سوفسطائیہ ایک باطل فرقہ ہے اوراس کی تین جماعتیں ہیں:

(١) عنادیہ۔ یہ فرقہ اشیا کی حقیقت کا منکر ہے اوراشیا کے وجود کو وہم وخیال سمجھتا ہے۔

(٢) عندیہ۔ یہ اشیا کی حقیقت کواپنے زعم کے تابع سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کو عرض تصور کریں تو وہ عرض ہی ہوگا۔

(٣) لاادریہ۔ یہ فرقہ کہتا ہے: ہمیں معلوم نہیں کہ اشیا موجود ہیں یا نہیں۔

یہ تینوں فریق کہتے ہیں کہ اشیا کے معلوم کرنے کا سب سے مضبوط آلہ حواس ہیں اور یہ بھی غلطی کرتے ہیں، بس میں چلنے والا درختوں کو متحرک سمجھتا ہے، بھینگے کو ایک دو نظر آتا ہے، صفراوی کو پانی اورشربت کڑوا لگتا ہے۔

ہم جواباً کہتے ہیں کہ کبھی کبھی حس کی غلطی سے حواس پر سے اعتماد نہیں اٹھتا، یہ عارضی خطا کسی مانع، بعض حالات، یا دوران سر وغیرہ کی وجہ سے ہے۔

میں نے ایک معمر شخص سے کہا: آپ شادی کیوں نہیں کرتے؟ اس نے کہا: فلان بیوی نے اپنے شوہر کو قتل کرایا۔ میں نے کہا: تم لاکھوں کروڑوں میں ایک مثال کو دیکھتے ہو اور لاکھوں کروڑوں جوڑوں کو نہیں دیکھتے کہ ایک دوسرے کو چاہتے ہیں۔ نیز اہل حق علم حاصل کرنے کے لیے تین اسباب مانتے ہیں: ١-حواس سلیمہ، ٢-خبر صادق، ٣-عقل۔

٢- دوسرا مسئلہ جو شرح عقائد میں ہے اور بدء الامالی میں نہیں وہ مسئلہ استطاعت ہے۔ معتزلہ کے نزدیک استطاعت فعل سے پہلے ہے اوراہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک فعل وعمل کے ساتھ ہے۔ بعض محققین کے نزدیک یہ نزاع لفظی ہے، یعنی دونوں باتیں صحیح ہیں۔

(١) اگر قدرت واستطاعت کے یہ معنی ہوں کہ اس کے بعد فعل موخر نہیں ہوسکتا تو یہ مع الفعل ہے، مثلا کوئی شخص شراب نوشی میں لگا ہوا ہے یا زنا میں مشغول ہے تو شراب نوشی اور زنا کا فعل موخر نہیں ہوسکتا، تو یہ استطاعت مع الفعل ہے، مثلاً اگر زید بکر کی پٹائی کررہا ہے اور زید کا ہاتھ یکدم مفلوج ہوا تو پٹائی نہیں رہے گی۔

(٢) اوراگر قدرت واستطاعت سے مراد وہ قدرت ہے جو فعل کو شروع کرتے وقت پائی جاتی ہے، تو یہ مقدم ہے۔

(٣) استطاعت کے ایک معنی سلامۃ الاسباب والآلات ہے۔ فقہا کے نزدیک یہ آدمی کے مکلّف ہونے کی اساس اور موقوف علیہ ہے۔ اگر سلامۃ الآلات والاسباب ہے تو آدمی اس عمل پر مکلّف ہے؛ ورنہ نہیں، مثلا حج کی فرضیت کے لیے زاد وراحلہ اورصحت بدنی ضروری ہے۔

۳- تیسرا مسئلہ جو عقائد نسفیہ میں ہے اور بدء الامالی میں نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہے یا نہیں؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کی اجل کو منقطع کر دیا اور وہ قبل الاجل مر گیا؛ کیونکہ ان کے بقول اجل قطعی نہیں، بعض اعمال سے عمر بڑھتی ہے اور بعض اعمال سے گھٹتی ہے، جیسے صلہ رحمی سے عمر بڑھتی ہے۔

جواباً عرض ہے کہ عمر کے بڑھنے اور گھٹنے سے مراد برکت اور ذکر خیر کا باقی رہنا ہے۔ نیز مزید اور مزید علیہ دونوں کا مجموعہ اجل ہے جو اللہ تعالی کے علم میں متعین ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی نے مقتول کے لیے یہی عمر لکھی تھی۔

نیز معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل نے مقتول کی اجل کو نہیں کاٹا تو وہ قابل عقوبت کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قتل کے کسب اور ارتکاب کی وجہ سے قابل عقوبت ہے؛ کیونکہ خالق القتل اللہ تعالی ہے اور کاسب القتل بندہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مقتول اپنی عمر کو پورا کر کے مرا ہے؛ ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾. (یونس: ٤٩) جب ان کی اجل موعود آ جائے تو نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے ہو سکتے ہیں۔

۴- چوتھا مسئلہ تولید کا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک جو فعل بندہ سے بغیر واسطہ کے صادر ہو اس کو مباشرت کہتے ہیں، جیسے بندوق کی گولی چلانا، یا چاقو سے کسی کو زخمی کرنا، اور جو فعل بالواسطہ ظاہر ہو اس کو تولید کہتے ہیں، جیسے گولی چلانے اور لگنے کے بعد کسی کا زخمی ہونا، یا مرنا، یا درد اور تکلیف کا پیدا ہونا۔

معتزلہ کے نزدیک مباشرت اور تولید دونوں کے نتائج کا خالق بندہ ہے، اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک دونوں کا خالق اللہ تعالی ہے؛ البتہ جو فعل بالمباشرہ صادر ہو جائے اس کا کاسب بندہ ہے اور جو کام تولید کے نتیجہ میں ظاہر ہوا اس کا کاسب بندہ نہیں؛ چونکہ بندہ چھری چلانے کے بعد اس کے اثر یعنی درد اور زخم کے روکنے پر قادر نہیں تو اثر روکنے پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بندہ درد اور زخم کا کاسب نہیں، ہاں افعال تولیدیہ میں سبب بننے کی وجہ سے بندہ پر مواخذہ دنیویہ یا اخرویہ یا دونوں ہوں گے۔

۵- پانچواں مسئلہ یہ کہ ایمان میں ان شاء اللہ لگانا احناف کے نزدیک نامناسب ہے تو أنا مؤمن إن شاء الله تعالى نہیں کہنا چاہیے؛ اس لیے کہ اس میں شک کا پہلو نکلتا ہے؛ اگرچہ قائل کا مقصد معاملہ اللہ تعالی کے سپرد کرنا، یا تزکیہ نفس اور خود پسندی سے بچنا ہوگا، یا کامل ایمان کی طلب میں ان شاء اللہ کہتا ہوگا۔ بعض اشاعرہ أنا مؤمن إن شاء الله کو مناسب سمجھتے ہیں؛ اس لیے کہ ایمان اور کفر، سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے اور وہ معلوم نہیں۔ بہر حال یہ بھی کوئی مضبوط اختلاف نہیں، جنھوں نے ایمان حالی کا اعتبار کیا وہ اِن شاء اللہ نہیں کہتے اور جو ایمان کے ثمرات اور نتائج کا لحاظ رکھتے ہیں وہ ان شاء اللہ کہنے کو مناسب سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ کے دلائل اور سوال و جواب کی تفصیلات علم کلام کی مطولات اور صحیح بخاری کی کتاب الایمان میں

بیان کی جاتی ہیں، یہاں اس کے بیان کی نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش۔

۶- چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ امامت کے لیے امام کا افضل ہونا ضروری نہیں ؛ کیونکہ کبھی مفضول میں حکومت چلانے کی اہلیت زیادہ ہوتی ہے، نیز کبھی مفضول کو امام نہ بنانے پر فتنہ اور فساد کا اندیشہ ہوتا ہے اور فتنہ وفساد کا خاتمہ سب سے اہم کام ہے۔

ان مسائل کے علاوہ کچھ دوسرے مسائل بھی ہیں ؛لیکن مذکورہ بالا مسائل زیادہ اہم تھے ؛ اس لیے انھیں یہاں مختصراً ذکر کردیا گیا۔

ملاحظہ:

بعض احباب کافی عرصہ سے بندہ عاجز پر معترض رہتے ہیں کہ آپ کی تحریرات وتالیفات میں بعض اُن مصنفین کے حوالے ہوتے ہیں جو ان احباب کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہیں، تو ان کی خدمت میں عرض ہے کہ ہم مسائل کلامیہ میں جمہور علما کے ساتھ ہیں اور ان کے خوانِ علم سے فائدہ اٹھاتے ہیں ؛لیکن جمہور کے مسلک کی تائید میں اور کبھی دوسری مصالح کی وجہ سے ایسے مصنفین کے حوالے دیتے ہیں جو ان احباب کے ہاں درجہ محبت سے گرے ہوئے ہیں۔ مثلاً اگر کفار کے لیے عذابِ جہنم کی تابید وہمیشگی میں شیخ البانی کا حوالہ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔ بہرحال ان احباب کی خدمت میں ہم ابوذ ؤیب ہذلی کا یہ شعر پیش کریں گے:

**و عیرها الواشون أني أحبها ۞ وتلك شكاة ظاهر عنك عارها**

یا عبدالحمید عدم کا یہ شعر پیش کریں گے:

ہم ہر ایک آنکھ سے تھوڑی سی عدم لیتے ہیں ۞ ہم غریبوں میں تکلف کی کوئی بات نہیں

اور یہ مداہنت یا منافقت یا ذوالوجہین ہونا نہیں ؛ کیونکہ ہم الحمدللہ اپنے مسلک پر پکے ہیں۔ ذوالوجہین ہونا یہ ہے کہ ہر ایک فریق کے ساتھ اس کے مسلک میں موافقت کی جائے ؛ بلکہ یہ حسن معاملہ اور ذہنی وسعت کا ثبوت ہے۔

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ بدر اللیالی کو قبول اور نافع بنادے اور ہم سب کو دارین کی سعادتیں نصیب فرمادے۔ **وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين.**

رضاء الحق عفا اللہ عنہ

۱۶/ جمادی الاولی ۱۴۳۸ھ/۱۴/ فروری ۲۰۱۷ء

# تقریظ

از: حضرت مولانا شبیر احمد صاحب سالوجی حفظہ اللہ تعالی ورعاہ
استاذ حدیث ومہتمم دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

**الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الكريم، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.**

**أما بعد:**

اس میں کوئی شک نہیں کہ دین کا کوئی بھی مسئلہ معمولی نہیں؛ مگر عقائد کی عظمت واہمیت سے کون انکار کرسکتا ہے؟! اعمال میں کمی بیشی اللہ تعالی معاف کرسکتا ہے؛ مگر عقائد کا بگاڑ اور ایمانیات میں خرابی نا قابل معافی ہے۔

افسوس ہے کہ اس زمانے میں عقائد سے تعلق رکھنے والے بہت سے ایسے نازک مسائل جن سے پہلے زمانے میں لوگ واقف نہیں تھے، منظرِ عام پر آچکے ہیں، مثلاً مشاجراتِ صحابہ اور صفاتِ باری تعالی وغیرہ۔

نہایت تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ اس زمانے میں معمولی مسائل میں تو روایات کی پوری جانچ پرکھ کی جاتی ہے؛ مگر ایسے مسائل جن کا اثر عقائد پر ہوتا ہے ان کے ثبوت کے لیے ایسی تاریخی روایات پیش کی جاتی ہیں جو بے سروپا ہوتی ہیں؛ بلکہ اکثروں کے رواۃ کذاب اور شیعیت زدہ ہوتے ہیں۔

حضرت استاذی مفتی رضاء الحق صاحب حفظہ اللہ تعالی (شیخ الحدیث ومفتی مدرسہ ہذا) نے ۲۰۰۶ء میں بعض مخلصین کی فرمائش پر ''بدء الامالی'' کا درس دیا، جس میں تخصص فی الافتاء کے طلبہ کے علاوہ بہت سے اساتذہ بھی شریک درس رہے۔ مفتی محمد عامر عبداللہ صاحب (فاضل مدرسہ ہذا)، مولانا علاء الدین جمال صاحب (استاذ حدیث دار العلوم زکریا)، مولانا فہیم زامبیا صاحب (فاضل مدرسہ ہذا)، مفتی محمد الیاس شیخ صاحب (رفیق دارالافتاء مدرسہ ہذا) اور مولانا محمد عثمان بستوی وغیرہم نے اس درس کی کتابت، تہذیب وترتیب اور تحقیق وتخریج میں حصہ لیا، فجزاہم اللہ خیرا۔ اس طرح یہ درس مختلف مراحل سے گزرتا ہوا بالآخر اللہ کے فضل سے ایک مستقل شرح کی شکل میں آگیا، جس کا نام حضرت الاستاذ نے ''بدر اللیالی فی شرح بدء الامالی'' تجویز فرمایا۔

بدء الامالی میں شرح عقائد کے بعض مسائل مذکور نہیں تھے جنھیں حضرت مفتی صاحب نے مقدمے میں

شامل فرمادیا، مثلاً استطاعت کی اقسام، حقائق الاشیاء، مقتول کی اجل، تولید، اور مفضول کی امامت وغیرہ۔

نیز اس کتاب میں مشاجراتِ صحابہ جیسے بے انتہا نازک مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے، جس میں ذرا بھی افراط وتفریط سے انسان کا ایمان خطرے میں پڑ سکتا ہے۔ ان مسائل کو حضرت نے انتہائی محتاط انداز میں جمہور کے مسلک کے مطابق پوری تنقیح وتحقیق کے ساتھ تحریر فرمایا۔

نیز اس وقت کا سب سے بڑا فتنہ شیعوں کا ان مسائل کے ذریعہ لوگوں کا ایمان کو خراب کرنا اور کربلا کی جھوٹی کہانیاں اور من گھڑت واقعات کے ذریعے لوگوں کے جذبات کو ابھارنا ہے۔ اس پر بھی آپ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔

ویسے تو متشابہات سے بچنا چاہیے؛ مگر اس وقت عوام کے سامنے ان مسائل کو چھیڑ کر لوگوں کے ایمان کو خراب کیا جارہا ہے؛ اس لیے صفات کے مسئلے میں بھی افراط وتفریط سے بچتے ہوئے مفصل ومدلل بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کی متعدد خوبیوں میں سے چند ایک کا یہاں ذکر کرنا مناسب ہوگا، کتاب قارئین کے سامنے ہے؛ اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں:

۱- ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔

۲- شعر میں بیان کردہ مسائل عقائد پر سیر حاصل بحث، جس میں دوسرے فریق کے دلائل کا تحقیقی جائزہ لینے کے بعد مسلک علمائے اہل السنۃ کو خوب مدلل ومنقح کیا گیا ہے۔

۳- بہت سے مسائل میں اللہ کی توفیق سے اس قدر مواد جمع ہوگیا ہے کہ اتنا دوسری کتابوں میں شاید ہی کہیں یکجا ملے۔

۴- بعض وہ مسائل جو مختلف فیہ نہیں اور اہل السنۃ والجماعۃ کے معروف عقائد ہیں؛ مگر اس کی تفصیلات سے اکثر لوگ ناواقف رہتے ہیں، اس کتاب میں اس طرح کے مسائل میں اہل السنۃ والجماعۃ کا اپنا مسلک بھی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

۵- اتنی شرح وبسط اور تحقیق وتخریج کے ساتھ علم عقائد میں کوئی کتاب اس قدر منقح ومرتب مضامین پر مشتمل کم از کم اردو زبان کی حد تک ہمارے علم میں نہیں۔

۶- علم عقائد کا موضوع نہایت اہم اور نازک ہے؛ خصوصاً آج کے اس پرفتن دور میں، جبکہ سلفیت کے نام پر عوام الناس کو عقائد کی غیر ضروری پیچیدگیوں میں الجھانے کی سعی غیر مشکور زوروں پر کی جاتی ہے؛ حتی کہ اس کام کے لیے سوشل میڈیا کا استعمال بھی نہایت فراخدلی کے ساتھ کیا جاتا ہے، جو انتہائی خطرناک ہے۔ ایک عرصے سے لوگ پوچھ رہے تھے کہ غیر مقلدین یا دیگر فرقے عقائد میں جن مسائل کو لے کر فتنہ برپا کرتے ہیں ان

کے بارے میں مفصل ابحاث مطلوب ہیں جن میں ہمارے دلائل بیان کرنے کے ساتھ ان کے دلائل کا منصفانہ جائزہ بھی لیا گیا ہو؛ مگر ہمیں اردو میں کوئی ایسی مفصل و محقق کتاب دستیاب نہ تھی، اب حق تعالی کی توفیق اور حضرت الاستاذ کی برکت سے ایک بڑا خلا پر ہونے جا رہا ہے۔

یقیناً یہ کتاب بہت سی ظاہری و باطنی خوبیوں کے باعث دیگر کتابوں سے ممتاز ہے جس کا اندازہ قارئین خود کرلیں گے۔

امید ہے کہ بعض مسائل جن کا عوام الناس سے تعلق ہے، ان شاء اللہ انگریزی میں بھی ان کا ترجمہ کردیا جائے گا۔

اللہ رب العزت اس کتاب کو شرف قبولیت سے نواز کر علما وطلبا کے لیے مفید سے مفید تر بنائے۔ اس کتاب کو احقاق حق اور ابطال باطل کا ذریعہ بنائے۔ مسلک اہل السنۃ والجماعۃ اور خصوصاً مسلک علمائے دیوبند کی خدمت کرنے والی کتابوں کی فہرست میں اس کتاب کو بھی شامل فرمائے۔ حضرت الاستاذ اور اس کام میں کسی بھی طرح حصہ لینے والوں کے لیے ذریعۂ نجات اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اللہ تعالی حضرت کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور آپ کے مزید افادات کا جلد از جلد منظر عام پر آنا آسان فرمائے۔

قارئین سے گزارش ہے کہ اگر کسی مسئلے میں کوئی بات خلاف مشہور ملے تو اسے رد کرنے میں ہرگز جلدی نہ کریں؛ بلکہ دلائل کی روشنی میں اسے پرکھنے کے بعد ہی کوئی فیصلہ کریں۔ کسی بات کو محض اس لیے رد کرنا کہ ہم نے پہلے نہیں سنی تھی، یا یہ رائے مشہور رائے کے خلاف ہے۔ قرینِ انصاف نہیں۔

شبیر احمد سالوجی
خادم دار العلوم زکریا، جنوبی افریقہ
۲۵ / جمادی الاولی ۱۴۳۸ھ / ۲۳ / فروری ۲۰۱۷ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

**الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:**

# ناظم قصیدہ ''بدء الامالی'' سراج الدین اوشی کے مختصر حالات

## نام ونسب:

کنیت: ابومحمد ہے۔

لقب: سراج الدین ہے۔

نام ونسب: علی بن عثمان بن محمد بن سلیمان اُوشی فرغانی حنفی ہے۔

## وطن:

کرغستان کے مشہور شہر اُوش کے رہنے والے تھے؛ اس لیے اُوشی کہلاتے ہیں۔

آپ کا شمار ماوراء النہر کے اکابر فقہا اور علم کلام کے ماہرین میں ہوتا ہے۔ موصوف عربی نثر اور نظم دونوں پر ماہرانہ قدرت رکھتے تھے۔

## پیدائش ووفات:

علامہ سراج الدین کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں۔ تاریخ وفات میں دوقول ہیں: ایک قول ۵۷۵ھ ہے، اور یہ اصح ہے۔ دوسرا قول ۵۶۹ھ ہے؛ لیکن کشف الظنون نے علامہ تمیمی کی طبقات الحنفیہ سے نقل کیا: **''فرغ من نظمها سنة ٥٦٩ تسع وستين وخمس مئة، كما نقله التميمي في طبقات الحنفية''.** (کشف الظنون ۱۳۴۹/۲) اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۶۹ھ قصیدہ سے فراغت کا سال ہے، وفات کا سال نہیں۔ یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ ۵۷۵ھ میں وبائی مرض سے علامہ کا انتقال ہوا۔ (کشف الظنون ۱۳۴۹/۲. هدية العارفين ۷۰۰/۱)

حافظ عبدالقادر قرشی نے ان کو **الإمام العلامة المحقق** کہا، **كذا في الجواهر المضيئة**، اور قاسم

بن قطلو بغانے **الإمام العلامة** لکھا، **كذا في تاج التراجم**. ملا علی قاری نے **الشيخ العلامة** لکھا، **كذا في مقدمة ضوء المعالي لعلي القاري.**

## تصانیف:

۱-الفتاوی السراجیۃ۔ یہ فتاوی سراج الدین ابو محمد علی بن عثمان اوشی کی تصنیف ہے، جو حضرات یہ فتاوی کسی اور فقیہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے۔ اس پر مفصل بحث ہم نے فتاوی سراجیہ کے مقدمہ میں کی ہے، اس کو وہاں ملاحظہ کیا جائے۔ یہ فتاوی بحمد اللہ تعالی ہماری تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ پاکستان، ہندوستان اور بیروت سے متعدد مرتبہ طبع ہو چکا ہے اور علما اور طلبہ میں مقبول ہے۔

۲- ثواقب الاخبار۔ ۳- نصاب الاخبار لتذکرۃ الاخیار۔ ۴- مشارق الانوار شرح نصاب الاخبار۔
۵- غرر الاخبار ودرر الاشعار فی الفاظ الحدیث النبوی۔ ۶- یواقیت الاخبار۔ ۷-منظومۃ بدء الامالی، جس کی شرح ''بدر اللیالی'' آپ کے ہاتھوں میں آپ کے مطالعہ کی منتظر ہے۔ یہ مشہور قصیدہ علم کلام کے اہم مسائل اور عقائد پر محیط ہے۔ اس قصیدے کے ۶۶/ اشعار ہیں۔ بعض حضرات نے ۶۸/ اشعار اور بعض نے ۶۷/ اشعار پر مشتمل فرمایا ہے۔

## وجہ تسمیہ:

اس قصیدہ کے پہلے شعر میں ''بدء الامالی'' کا لفظ آیا ہے، یہ اس قصیدہ کا نام پڑ گیا۔ بدء الامالی میں ''بدء'' کے معنی ابتدا کرنا، اور ''امالی'' کے معنی وہ اشعار اور مضامین جو اللہ تعالی کی طرف سے القا کیے گئے ہیں اور مصنف نے لکھے۔ یا ''امالی'' کا معنی یہ ہے کہ یہ اشعار اساتذہ اپنے تلامذہ کو لکھوائیں گے، تو یہ تفاول ہو جائے گا، تو ''بدء الامالی'' کے معنی یہ ہوئے: اُس قصیدہ کی ابتدا جو تلامذہ کو لکھوانے کے لیے تحریر کیا گیا۔

## مقامِ حسرت:

یہ بات قابلِ افسوس ہے کہ کچھ عرصہ پہلے تک ہمارے نصاب میں علم کلام کی بعض کتابیں داخل تھیں؛ لیکن یہ بہترین اور آبِ زر سے لکھنے کے قابل قصیدہ شامل نہیں تھا؛ بلکہ اکثر طلبہ اس کے نام سے بھی واقف نہیں؛ البتہ برصغیر سے باہر یہ قصیدہ معروف ومشہور اور مخدوم ہے۔ مولانا عبد الحمید ترکمانی صاحب نے ''ضوء المعالی شرح بدء الامالی'' کی تعلیقات کے مقدمہ میں اس کی ۲۸/ شروحات کا تعارف لکھا ہے۔ سب سے مشہور اور متعارف شرح ''ضوء المعالی شرح بدء الامالی'' ہے، جو ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھی ہے، جو نہ طویل ہے اور نہ مختصر، اور برصغیر سے باہر بہت سارے ممالک میں پڑھائی جاتی ہے۔ شیخ عدنان درویش اور شیخ عبد الحمید نے اس پر

تعلیقات اور حواشی لکھے ہیں۔

کچھ عرصہ پہلے تک ہمارے ہاں برصغیر میں علم کلام کی وہ کتابیں پڑھائی جاتی تھیں جو منطق آلود اور فلسفہ زدہ تھیں؛ لیکن اب شرح عقائد نسفیہ للعلامہ التفتازانی اور اس پر شمس الدین احمد بن موسی خیالی کا حاشیہ- جو دقیق اور مشکل ہے- پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اگر ہمارے مدارس دینیہ: دار العلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور، دار العلوم ندوۃ العلماء وغیرہ اور پاکستان میں وفاق المدارس عقیدہ طحاویہ کے ساتھ ملا علی قاری کی ''ضوء المعالی''، یا صرف ''بدء الامالی'' کو بھی شامل نصاب فرمادیں تو طلبہ کے سامنے خالص علم کلام کے نئے گوشے کھلیں گے اور ان کی ذہنی نشو ونما کے لیے مفید ہوگا۔

اس زمانے کے طلبہ خیالی، شرح عقائد، جلالیہ للدوانی، شرح المواقف للسید الشریف الجرجانی، الامور العامہ لمرزا محمد زاہد ہروی، اور المسامرہ وغیرہ سمجھنے سے قاصر ہیں، یا سمجھنا نہیں چاہتے؛ مگر ''بدء الامالی'' جیسا دلچسپ رسالہ ان شاء اللہ تعالی شوق سے پڑھیں گے۔

ہم نے بعض اسباب و وجوہات کی بنا پر ''بدء الامالی'' کی مفصل شرح لکھی۔ اللہ تعالی اس کو قبول ومقبول اور طلبہ کے لیے نافع ومفید بنادیں۔ وصلی اللہ تعالی علی محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔

ترجمہ: بندہ عاجز ''بدء الامالی'' نامی کتاب شروع کر کے کہتا ہے (یا بندہ ''الأمالی'' نامی رسالے کی ابتدا میں کہتا ہے) کہ یہ رسالہ اللہ تعالی کی توحید کے اثبات واظہار کے لیے پروئے ہوئے موتیوں کی طرح اشعار میں ہے۔

## لفظ ''قول'' کا مختلف معانی میں استعمال:

قول: کلام کے معنی میں آتا ہے۔ اور کبھی رائے کا معنی بھی دیتا ہے، مثلاً: **هـذا قـول أبي حنيفة. أي: رأيه.** اور جب استقبال کا قصد کیا جائے، تو ظن کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: **أتـقول زيدًا منطلقًا. أي: أتظن زيدًا منطلقًا.** (۱)

## لفظ اور قول میں فرق:

لفظ عام ہے؛ اس لیے کہ موضوع اور مہمل دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور قول کا اطلاق صرف لفظ موضوع پر ہوتا ہے، مہمل کو شامل نہیں ہوتا۔ اور ''قول'' کلمہ اور کلام دونوں سے عام ہے؛ اس لیے کہ کلمہ اور کلام دونوں قول ہیں۔

## انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے:

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے؛ اس لیے کہ یہ لفظ انسان کی تخلیق کے مقصد اور حکمت پر دلالت کرتا ہے۔ آیت کریمہ: ﴿سُبْحٰنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهٖ﴾. (بني إسرائيل: ۱) میں حضور اکرم ﷺ کے لیے لفظ عبد کا استعمال اور ذات باری تعالی کی طرف نسبت اور اضافت میں آنحضرت ﷺ کا انتہائی اکرام ہے، کہ یہ میرا بندہ ہے کسی اور کا نہیں۔ (۲)

شاعر کہتا ہے:

---

(۱) قـال قولا ومقالا ومقالة: تكلم...، وبه: رآه رأيا. وقد يضمن القول معنى الظن فينصب بعده المبتدأ والخبر عند بعض العرب، مثل: تقول: المسافر قادمًا اليومَ. (المعجم الوسيط).

(۲) الـعبـد: الـرقيـق، والإنسـان حـرًّا كـان أو رقيقًا؛ لأنه مربوب لله عز وجل. (ج): عبيد وعُبُد وأعبدٌ وعِبدان. (المعجم الوسيط. وكذا في لسان العرب) =

لا تَـدْعُـنِـي إلّا بِيـا عَبْدَهـا ۞ فـإنَّــه أشـرَفُ أسـمـائِي

(نفح الطيب، لأحمد التلمساني، ۱۹۳/۲)



ترجمہ: مجھے ''اے غلام'' کے سوا کسی اور نام سے مت پکارو؛ اس لیے کہ یہی میرا سب سے عمدہ نام ہے۔

وقال أبو محمد عبد الله السروجي:

بِـاللّٰه إن سألوك عني، قُلْ لهم: ۞ عبدي، ومِلك يدي، وما أعتقتُه

(ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة، ص٤٢. ثمرات الأوراق ۳۸/۲. وخزانة الأدب وغاية الأرب ٤٣١/١)

ترجمہ: اور تم کو اللہ کی قسم ہے! اگر کوئی میرے بارے میں تم سے پوچھے، تو اس کو یہی کہو کہ میرا غلام ہے اور میری ملک اور قبضے میں ہے، میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے۔

وقال الآخر:

ومِـمّـا زادَنِـي عَـجَبًا وتِيْهًـا ۞ وكِـدْتُ بِـأَخْـمَـصِي أَطَأُ الثُّرَيّا

دُخُولي تحتَ قولِك: يا عِبادِي ۞ وأنْ صَيَّـرتَ أحـمـدَ لِـي نبيّـا

(غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، لمحمد بن أحمد السفاريني الحنبلي ۳۷۲/۲)

ترجمہ: اس بات نے میرے سر کو فخر سے اتنا اونچا کر دیا کہ قریب ہے کہ میں ستاروں کو پاؤں سے روند ڈالوں؛ اس لیے کہ میں ''یا عبادي'' کے تحت داخل ہوں اور میرے لیے تو نے محمد ﷺ کو نبی بنایا۔

مصنف رحمہ اللہ ابتدا میں لفظ ''عبد'' تواضعاً لائے ہیں؛ تا کہ اللہ تعالی ان کی دعا قبول فرمائے۔

## املا اور تلقین میں فرق:

أمالي: إملاء کی جمع ہے، جیسے: أعالي، إعلاء کی جمع ہے۔

إمـــلاء: دوسروں کو عبارت سنانا؛ تا کہ وہ سنا ہوا کلام لکھ لیں۔ اردو میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

اور تلقین کے معنی: وہ کلام جو اس لیے سنایا جائے کہ مخاطب اس کو سمجھ لے۔(۱)

---

= وفي نخبة اللآلي: ''العبد من التعبد، وهو التذلل والخضوع، وصف به نفسه؛ لأنه أحب الأوصاف إلى اللّٰه وأرفعها إليه، ومن ثم وصف به نبيه عليه الصلاة والسلام في أشرف المقامات، فذكره في إنزال القرآن عليه بقوله: ﴿مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾.(البقرة:۲۳). وقال:﴿ أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾.(الكهف:۱). وقال: ﴿نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ﴾. (الفرقان: ۱)... ومن ثم لما خير صلى اللّٰه عليه وسلم بين أن يكون نبيًّا ملكًا أو نبيًّا عبدًا، اختار الثاني''.

(۱) يقال: أملَلْت الكتابَ وأمليته إذا ألقيته على الكاتب ليكته.(لسان العرب ٦٢٨/١١). قال الفيومي: الأُولى لغة الحجاز وبني أسد. والثانية لغة بني تميم وقيس. وجاء الكتاب العزيز بهما. ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾. ﴿فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾. (المصباح المنير، ص٣٦٢) لقّنه إياه: فهمه. والتلقين كالتفهيم. (لسان العرب۳۹۱/۱۳) وقالوا: التلقين إلقاء الكلام ليفهم. والإملاء: إلقاء الكلام ليكتب.

**بدء الأمالي** کا مطلب یہ ہے کہ عبد اپنی املا کی ابتدا میں حمد وصلاۃ کہتا ہے۔ اور اگر **بدء الأمالي** سے کتاب کا نام مراد ہو، تو معنی ہوگا کہ عبد ''**بدء الأمالي**'' نامی کتاب یا رسالہ منظومہ ''**الأمالي**'' کی ابتدا میں حمد وصلاۃ کہتا ہے۔

**لتوحید بنظم:** یعنی یہ رسالہ اللہ تعالی کی وحدانیت کے اظہار کی خاطر لکھا ہے۔

**بنظم** کا معنی **في نظم** ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ یہ ایسے اشعار ہیں جو حسن وجمال اور بیش قیمت ہونے میں موتیوں سے مشابہت رکھتے ہیں۔ یا تشبیہ مرتب ہونے میں دی گئی ہے، کہ جیسے موتی کو دھاگے میں پرو کر ترتیب دی جاتی ہے، اسی طرح اشعار بھی موزوں ہونے کے سبب مرتب ہوتے ہیں؛ جبکہ نثر میں وزن اور قافیہ بندی نہیں ہوتی۔

## سلک اور خیط میں فرق:

جس دھاگے میں موتی پروئے گئے ہوں اس کو ''**سلك**'' اور جس میں نہ پروئے گئے ہوں اس کو ''**خیط**'' کہتے ہیں۔

منظوم کلام کی اصطلاحی اعتبار سے تین اقسام بیان کی جاتی ہیں:

**١ – ترتيب الألفاظ متناسبة المعاني. أو الألفاظ المرتبة والمعاني المتناسبة.**

**٢ – الكلام المقفّى. ٣ – القصيدة.**[1] یہاں قصیدہ اور مقفی کلام مراد ہے۔

**التوحيد**[2]:

## توحید کی اقسام ثلاثہ:

### (۱) توحید الذات:

یعنی اسلام کا بنیادی پیغام یہ ہے کہ اللہ تعالی کی ذات وحدہ لاشریک لہ ہے۔

---

(١) النظم في اللغة: جمع اللؤلؤ في السلك. وفي الاصطلاح: تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعنى متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل. وقيل: الألفاظ المترتبة المسوقات المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيها العقل. (التعريفات، ص١٠٦)

(٢) التوحيد لغة: العلم بأن الشيء واحد. والتوحيد الشرعي: إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى، ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا مطابقًا للواقع، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلًا، ولا يدخل أفعاله الاشتراك؛ إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقًا، وإن نسب إلى غيره كسبًا. (حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد، ص٣٨-٣٩. وانظر أيضًا: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٦٢. والتعريفات للجرجاني، ص٣١.)

مجوس دو معبود مانتے ہیں: ۱-یزدان، جس کو خالق الخیر کہتے ہیں۔ ۲-اہرمن، جس کو خالق الشر کہتے ہیں۔

کواکب پرست کہتے ہیں کہ: عالم کو سبعہ سیارات چلا رہے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱-شمس۔ ۲-قمر۔ ۳-زُحل۔ ۴-مُشتری۔ ۵-عطارد۔ ۶-مریخ۔ ۷-زہرہ۔

اس خیال کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

بعض لوگوں نے قرآن کریم کے الفاظ: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ (آل عمران:۲۶) سے استدلال کیا کہ اس میں چونکہ خیر کے ساتھ شر کا لفظ مذکور نہیں ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی نے شر کو پیدا نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ: یہ اکتفا کے قبیل سے ہے۔أي: **بيدك الخير والشرّ.**

دوسرا جواب یہ ہے کہ: خیر کی نسبت تو کی جاتی ہے، مگر شر کی نسبت کو سوئے ادب کی وجہ سے ذکر نہیں کرتے؛ جبکہ یہ بات مسلّم ہے کہ خلقِ شر شر نہیں؛ بلکہ کسبِ شر، شر ہے۔یعنی جو فعل انسانی اختیار میں ہے اس کا ارتکاب شر ہے۔

اور حدیث شریف میں: "**والشَّرُّ ليس إليك**". (صحيح مسلم، باب الدعاء في صلاة الليل، رقم: ۱۲۹۰)

تادباً کہا گیا ہے، اس میں خلقت کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ "**والقدر خيره وشره من الله تعالى**" اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلّم عقیدہ ہے۔

سنن ابوداود شریف کی آخری حدیث میں مذکور ہے: "**يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب اللَّيل والنَّهار**". (سنن أبي داود، باب في الرجل يسب الدهر، رقم: ۴۵۹۰)

اس حدیث میں مصائب ونوازل، آفات وبلیات کی نسبت زمانہ کی طرف کرکے زمانہ کو برا بھلا کہنے کی تردید اور مذمت کی گئی ہے؛ چونکہ عرب "**يا بؤس الدهر**" اور "**يا خيبة الدهر**" کے الفاظ ایسے مواقع پر کہتے تھے؛ اس لیے حدیث قدسی میں اللہ تعالی نے ابن آدم کے اس فعل کے بارے میں فرمایا کہ: بنی آدم مجھے اس قسم کی باتوں سے اذیت دیتے ہیں؛ کیوں کہ جس وجہ سے وہ زمانہ کو سب وشتم کرتے ہیں اُن مصائب اور آفات کا نازل کرنے والا تو میں ہوں، زمانہ تو مخلوق ہے صرف اس کے لیے ظرف واقع ہوا ہے، زمانے کا کوئی دخل نہیں، موثر بالذات تو میں ہوں، اور فرمایا: "**أنا الدهر**".

بعض دہریوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ زمانہ خدا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: آگے کے الفاظ: "**أقلب الليل والنهار**" (میں دن رات کو گردش دیتا ہوں) ان کی تردید کے لیے کافی ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ زمانہ ہے، تو کیا زمانہ خود اپنے آپ کو الٹا پلٹا رہا ہے؛ جبکہ مقلّب مقلَّب کا غیر ہوتا ہے۔ (فتح الباري ۱۰/۵۶۶)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ''دہر'' اللہ کے ناموں میں کہیں مذکور نہیں؛ جبکہ اسمائے حسنیٰ توقیفی ہیں۔ (بذل المجهود ۱۳/٦٦٣)

## اسمائے حسنیٰ کے اجتہادی یا توقیفی ہونے کی بحث:

اللہ تعالیٰ کے اسما کے توقیفی ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ''لوامع البينات'' میں ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسما، توقیفی ہیں یا اجتہادی؟

توقیفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بتانے پر موقوف ہوں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے بتایا، تو ہم نے جانا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسما ہیں۔ اور اجتہادی کا مطلب یہ کہ علما نے اجتہاد سے کام لے کر اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم یا صفت وضع کر لی ہو۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے سارے نام توقیفی ہیں، اور معتزلہ ان کو اجتہادی کہتے ہیں۔ (الفرق بين الفرق. ص ٣٢٦) امام غزالیؒ نے موازنہ کرتے ہوئے فیصلہ صادر کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسما توقیفی ہیں اور صفات اجتہادی ہیں۔ مثلاً: اللہ تعالیٰ کے اسما میں **طبیب** موجود نہیں؛ اس لیے **یا طبیب** نہ کہے؛ البتہ **اللّٰهم أنتَ الطبيب المداوي** کہہ سکتا ہے۔ **هذه خلاصة ما قاله البيهقي في الأسماء والصفات (١/٢١٧)**. اور علامہ مناویؒ نے فیض القدیر میں لکھا ہے: **تسمية الله بالطبيب إذا ذكره في حالة الاستشفاء، نحو أنت المداوي، أنت الطبيب سائغ. ولا يقال: يا طبيب، كما يقال: يا حكيم؛ لأنّ إطلاقه عليه متوقف على توقيف.** (فيض القدير، رقم: ١٤٤٥.

وانظر: لوامع البينات، ص١٨-٢١. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص٢١٣-٢١٤. والمقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ص١٧٣).

## اسماء اللہ اور صفات اللہ میں فرق:

اسم وہ ہے جس کے الفاظ قرآن وحدیث میں وارد ہوں۔ صفت وہ ہے جس کے معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ لیکن وہ الفاظ ثابت نہ ہوں۔

## (۲) توحید الصفات:

یعنی اللہ کی صفات مخصوصہ، جیسے: اللہ تعالیٰ کا متولی اور ناظر ہونا، مختار کل اور عالم الغیب ہونا، علم کے اعتبار سے ہر جگہ حاضر وناظر ہونا، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

## (۳) توحید الافعال:

افعال سے مراد: تاثیر بالذات کا ہونا ہے۔ یعنی مؤثر حقیقی تمام افعال میں صرف اللہ کی ذات ہے؛ البتہ

ظاہری طور پر ان کا صدور اسباب سے ہونا شبہ میں ڈالتا ہے کہ یہ فعل شاید اسی سبب کا ذاتی فعل ہو، مثلاً: آگ جلانے کے عمل میں مؤثر بالذات ہو کہ یہ جلانا اس کا ایسا لازمہ ہو، جو کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو؛ جبکہ ایسا نہیں، اس کا جلانا اللہ تعالی کی مشیت کے ساتھ ہوتا ہے، اگر جلانا اس کا خاصہ لازمہ ہوتا، تو ابراہیم علیہ السلام کو بھی جلا ڈالتی؛ جبکہ اس وقت آگ کو اللہ تعالی نے حکم دیا: ﴿يٰنَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا وَّسَلٰمًا عَلٰٓى إِبْرَاهِيْمَ﴾. (الأنبياء: ٦٩) اے آگ! ابراہیم علیہ السلام پر ٹھنڈی اور سلامتی والی بن جا۔

خلاصہ اس صفت کا یہ ہے کہ اشیا میں تاثیر مؤثر حقیقی یعنی اللہ تعالی کی ہے، کسی غیر کی نہیں۔

## توحید کے مراتب اربعہ:

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں:

### (۱) اللہ تعالی واجب الوجود ہونے میں منفرد ہے:

یعنی اللہ تعالی کی ذات اور صفات کے علاوہ تمام اشیا ممکنات کہلاتی ہیں۔ صرف ایک اسی کی ذات واجب الوجود ہے۔ اشیائے ممکنہ میں کسی کی انتہا و ابتدا دونوں ہے، جیسے: جانور۔ اور کسی کی ابتدا ہے، لیکن انتہا نہیں، جیسے: اہل جنت و اہل جہنم۔ اور اللہ تعالی ازل سے ہے، اس کی کوئی ابتدا نہیں، وہ ہر چیز کی انتہا تو ہے؛ لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں۔

### (۲) تخلیق:

یعنی تخلیق کی صفت اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے، غیر اللہ تخلیق نہیں، بلکہ کسب کرتے ہیں۔ سارا عالم مل کر مٹی کا ایک ایسا ذرہ بھی نہیں بنا سکتا، جس میں مٹی کے تمام اوصاف پائے جائیں۔

### (۳) تدبیر:

یعنی اشیا اور مخلوقات میں تدبیر اور تصرف اللہ تعالی کا خاص وصف ہے، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

### (۴) لا معبود الا اللہ:

یعنی قلبی، قولی، عملی، مالی اور بدنی، ہر قسم کی عبادت اللہ تعالی کے لیے خاص ہے، کسی اور کی عبادت جائز نہیں۔

حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اول الذکر پہلی دونوں قسموں میں یہود و نصاری اور مشرکین کا بھی اختلاف نہیں؛ البتہ آخر الذکر دونوں قسموں میں بعض اہل مذاہب نے اختلاف کیا ہے۔

(حجة الله البالغة، باب التوحيد، ۳۱۸/۱، ط: قديمي كتب خانه. وانظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٥١٧/٤)

## توحید الوہیت وتوحید ربوبیت:

بعض علما نے توحید کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ١-توحید الوہیت۔ ٢-توحید ربوبیت۔ سب سے پہلے یہ تقسیم حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جا رہا ہے:

١-توحید الوہیت: **إفراد الله وحده بالعبادة، والتوجه إليه بالدعاء. وهذا الذي كفر بسببه المشركون.**

٢-توحید ربوبیت: **الاعتقاد بأن الله وحده هو الخالق للعالم، وهو وحده المتصرف فيه بالمنع والعطاء وغير ذلك.**

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشرکین توحید ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (العنكبوت: ٦١) اور اس جیسی دوسری آیات سے معلوم ہوتا ہے؛ البتہ عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے۔ (دیکھئے: اقتضاء الصراط المستقيم ٣٨٦/٢. ومجموع الفتاوى ٢٦٩/١٠)

اس تقسیم کو دوسرے حضرات نے متعدد دلائل کی بنیاد پر رد فرمایا ہے:

دلیل (١): **قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾.** (الأنبياء: ٢٢)

یہ آیت کریمہ دلالت کرتی ہے کہ "اِلٰہ" اور "رب" لازم ملزوم کی طرح ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر آسمان وزمین میں ایک اللہ کے علاوہ اور بھی رب ہوتے تو ایک کی چاہت دوسرے کی چاہت کے خلاف ہوتی، جس سے کائنات میں فساد لازم آتا؛ لیکن ایسا نہیں ہوا؛ پس آسمان وزمین میں فساد کا واقع نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کا رب اپنی ربوبیت میں اکیلا ہے۔ (صلح الإخوان، ص١٢٨. البراهين الساطعة، ص٣٧٨)

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں توحید الوہیت مذکور ہے اور توحید ربوبیت مراد ہے۔

دلیل (٢): **قال الله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى﴾.** (الأعراف: ١٧٢) اس آیت میں توحید ربوبیت کا اقرار کروایا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ نجات کے لیے کافی ہے؛ جبکہ سلفیہ کے نزدیک توحید ربوبیت نجات کے لیے کافی نہیں۔

دلیل (٣): **وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا﴾.** (فصلت: ٣٠)

**وقال النبي ﷺ: "قُلْ: رَبِّيَ اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقِمْ".** (سنن الترمذي، باب ما جاء في حفظ اللسان، رقم: ٢٤١٠)

دلیل (٤): قبر میں سوال کے بارے میں "مَنْ رَبُّكَ؟" کے الفاظ وارد ہیں۔

(صحيح مسلم، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار، رقم: ٢٨٧١)

مذکورہ بالا آیت واحادیث میں "إلهنا"، "إلهي" یا "مَنْ إلٰهك" نہیں فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجات کے لیے توحید ربوبیت کافی ہے، اور توحید ربوبیت وتوحید الوہیت الگ الگ نہیں؛ بلکہ دونوں لازم ملزوم کی طرح ہیں۔

دلیل(۵): قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰٓئِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَابًا﴾. (آل عمران: ۸۰)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین بہت سارے رب ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے؛ جبکہ سلفیہ جو توحید کی تقسیم کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ: مشرکین توحید ربوبیت مانتے تھے۔

(۶) مشرکین اللہ تعالی کو خالق نہیں مانتے تھے؛ بلکہ دہری تھے۔ قال اللّٰه تعالى: ﴿وَقَالُوْا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾. (الجاثية: ٢٤)

(۷) قال اللّٰه تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ﴾. (البقرة: ٢٨) وقال تعالى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُوْنَ بِالرَّحْمٰنِ﴾. (الرعد: ٣٠) وقال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهُ أَنْدَادًا﴾. (فصلت: ٩)

مذکورہ بالا آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اللہ تعالی کا انکار کرتے تھے، اس کو رب بھی نہیں مانتے تھے۔

(۸) قال اللّٰه تعالى: ﴿وَإِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوْا وَمَا الرَّحْمٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُوْرًا﴾. (الفرقان: ٦٠)

مذکورہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین نہ تو اللہ تعالی کی احدیت کا اقرار کرتے تھے اور نہ ربوبیت کا۔

(۹) ﴿إِذْ نُسَوِّيْكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (الشعراء: ٩٨)

مشرکین اپنے معبودوں کو ربوبیت میں اللہ کے برابر قرار دیتے تھے۔

(۱۰) ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾. (البقرة: ٢٢)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ وہ ربوبیت میں اللہ کے برابر ہیں۔ ربوبیت کو اللہ تعالی کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے تھے۔

(۱۱) ﴿فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللّٰهِ وَمَا كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلٰى شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ﴾. (الأنعام: ١٣٦)

مشرکین اللہ تعالی کو اپنے بتوں سے کمتر سمجھتے تھے، تو کیسے ہوسکتا ہے کہ وہ رب صرف اللہ تعالی کو مانتے ہوں؟

(۱۲) ﴿اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ٣١)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ربوبیت میں شرک کرتے تھے۔

(۱۳) ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَ أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَيْرٌ أَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾. (يوسف: ٣٩)

اس آیت کریمہ میں یوسف علیہ السلام نے توحید ربوبیت کی دعوت دی ہے؛ اس لیے کہ ربوبیت اور الوہیت ایک ہی ہے؛ اگر دونوں الگ چیزیں ہوتیں اور کفار ربوبیت کو مانتے، تو ارباب کہنے کی کیا وجہ ہوسکتی ہے؟

(۱۴) ﴿إِنْ نَقُوْلُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ اٰلِهَتِنَا بِسُوْءٍ﴾. (هود: ٥٤)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبودوں کو مستقل طور پر نفع ونقصان پہنچانے والا سمجھتے تھے۔ توحید ربوبیت کے قائل نہ تھے۔

مثبتین نے ان اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچانے کے لیے جوابات کو حذف کر دیا ہے۔ (انتهى ملخَّصا من كتاب جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية، ص٢٢٧-٢٨٦، لشمس الدين الأفغاني السلفي)

یاد رہے کہ جوابات کے مقابلے میں اشکالات قوی ہیں۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم کو جن حضرات نے صحیح قرار دیا ہے، یا جن کے کلام میں یہ تقسیم ملتی ہے، ان میں سے بعض کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱-ابن ابی العزؒ۔ (شرح العقيدة الطحاوية)

۲-محمود شکری آلوسیؒ۔ (فتح المنان)

۳-محمد بشیر السہسوانی الہندیؒ۔ (صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان)

۴-نعمان آلوسیؒ۔ (جلاء العينين)

۵-اکمل الدین بابرتیؒ۔ (شرح العقيدة الطحاوية)

۶-ملا علی قاریؒ۔ (ضوء المعالي. ومنح الروض الأزهر)

۷-شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ۔ (حجة الله البالغة)

۸-شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ۔ (كلمات في كشف الأباطيل)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم پر جن حضرات نے تنقید کی ہے، ان میں سے بعض حضرات کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱-داود بن سلیمان بن جرجیسؒ (م:۱۲۹۹ھ)۔ (صلح الإخوان).

۲-احمد بن زینی دحلانؒ (م:۱۳۰۴ھ)۔ (الدرر السنية في الرد على الوهابية)

۳-ابراہیم بن عثمان بن محمد بن داود الازہری المنصوریؒ (م:۱۳۲۶ھ)۔
(سعادة الدارين في الرد على الفرقتين: الوهابية ومقلدة الظاهرية)

۴-یوسف بن احمد بن نصر المصری المالکی الدجویؒ (م:۱۳۶۵ھ)۔ (نقد تقسيم التوحيد إلى ألوهية وربوبية)

۵-ابوحامد بن مرزوقؒ۔ (براءة الأشعريين من عقائد المخالفين)

۶-محمد نوری رشید نقشبندیؒ۔ (ردود على شبهات السلفية)

۷-علوی بن احمد بن الحسن الحضرمی المعروف بالحدادؒ۔ (مصباح الأنام وجلاء الظلام في رد شبه البدعي النجدي التي أضل بها العوام).

۸-سلامۃ الغرامی الہندی المصری القضاعیؒ۔ (البراهين الساطعة)

۹-سعید فودہؒ۔ (شرح العقيدة الطحاوية)

۱۰-شیخ سقافؒ۔ (التنديد بمن عدّد التوحيد)

گزشتہ صفحات سے معلوم ہوا کہ اس تقسیم کے قائلین بھی بہت سی جگہوں پر اس بات کو مانتے ہیں کہ "رب" معبود کے معنی میں آتا ہے۔

## خلاصۂ بحث:

۱-سلفی حضرات کا یہ کہنا کہ تمام کفار توحیدِ ربوبیت کا اقرار کرتے ہیں، صرف توحید الوہیت کو نہیں مانتے۔ یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ آیات کریمہ سے پتا چلا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ بعض کفار ایسے تھے جو توحید ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُوْلُنَّ اللّٰهُ﴾. (العنكبوت: ٦١) سے پتا چلتا ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ جب وہ مجبور ہوجاتے ہیں تو بادلِ ناخواستہ اللہ تعالی کو خالق مان لیتے ہیں، یا بڑی اشیا کی تخلیق کو اللہ تعالی کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

۲-ابن تیمیہ اور سلفی حضرات کے علاوہ ہمارے بھی بہت سارے علما نے اس تقسیم کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے ضوء المعالی میں، علامہ بابرتی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ میں، شیخ عبد الفتاح نے کلمات فی کشف الأباطیل میں؛ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان حضرات کا مقصد اس سے توسل کا انکار نہیں، جبکہ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی حضرات کا توحید کی اس تقسیم کا مقصد توسل کا انکار ہے۔ گویا نفس تقسیم میں ان حضرات نے ابن تیمیہ کی موافقت کی ہے؛ البتہ غرض اور غایت میں ابن تیمیہ کے موافق نہیں۔

شیخ عبد السلام شنار لکھتے ہیں: "أول من ذهب إلى هذا التقسيم هو ابن تيمية رحمه الله، حيث قسم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، راميًا

من وراء ذلك – كما قال بعضهم– إبطال التوسل بالأنبياء والصالحين، ووسم المتوسلين بالشرك، وإخراجهم عن الإيمان، مدعيا بأن في التوسل إبطالا لتوحيد الألوهية، فنسب السلف الصالح وكبار أئمة المسلمين القائلين بجواز التوسل إلى الشرك، فوقع بخطأ عظيم وضلال مبين. وعند التأمل نجد أن هذا التقسيم صحيح في مبدئه فاسد في غايته". (تعليقات الشيخ عبد السلام شنار على ضوء المعالي، ص ٥٤)

شیخ البانی توحید کی اس تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "لا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحق في الوجود إلا الله. فهل المسلمون قاموا بحق هذه الكلمة –كلمة التوحيد–؟ هل هم بعد أن آمنوا بتوحيد الربوبية آمنوا بتوحيد الألوهية؟ مع الأسف نقضوها هذا النوع من التوحيد، نقضوه لماذا؟ لأنهم يأتون إلى قبور الأولياء والأنبياء والصالحين يصلون عندهم ويستغيثون بهم ويتوسلون بهم إلى الله". (موسوعة الألباني في العقيدة ٢/٥٧–٥٨)

چونکہ بعض کفار توحید ربوبیت کے قائل تھے اور عبادت میں غیر اللہ کو شریک کرتے تھے تو ان کو توحید الوہیت کی تلقین کی گئی، اور بعض ربوبیت میں بھی غیر اللہ کو شریک سمجھتے تھے تو ان کے عقیدے کے بھی تردید کی گئی۔ ما قبل میں ہم نے متعدد حوالوں سے ثابت کیا کہ کچھ کفار کو توحید ربوبیت سمجھائی گئی ہے۔ یا جب مجبور ہو جاتے تو بعض توحید ربوبیت کے قائل ہوتے۔

سوال: یہ کہنا کہ یہ تقسیم سب سے پہلے ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی صحیح نہیں؛ کیوں کہ ان سے پہلے علما کی کتب میں یہ تقسیم ملتی ہے؛ چنانچہ "الفقه الأبسط" میں ہے: قال الإمام أبو حنيفة: "واللهُ يُدعَى مِن أعلى لا مِن أسفلَ؛ لأن الأسفل ليس مِن وصف الربوبية والألوهية في شيء". (الفقه الأبسط، ص٥٢، المنسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله تعالى)

وقال أبو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُهُ﴾. (الأعراف: ٥٩) "أي: ما لكم من الإله الحق تثبت ألوهيته وربوبيته بالدلائل والبراهين من إله غيره". (تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة ٤/٤٦٨)

جواب: ان عبارات میں مستقل اور اصطلاحی تقسیم نہیں ہے؛ بلکہ صرف اشارہ ہے۔ نیز فی نفسہ اس تقسیم میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور سلفی حضرات پر تنقید اس لیے ہے کہ وہ اس تقسیم کے ذریعہ توسل کا انکار کرنا چاہتے ہیں۔

## شرک کی اقسام ثلاثہ کا بیان:

شرک کی بہت ساری قسمیں ہیں، جن کا خلاصہ تین قسموں میں آجاتا ہے:

۱-الشرک فی الذات۔ ۲-الشرک فی الصفات۔ الشرک فی العبادات۔

### (۱) شرک فی الذات:

غیر اللہ کو اللہ تعالی کی طرح قدیم، خالق، رازق یا نفع ونقصان کا مالک سمجھنا شرک فی الذات ہے، جس کی سورت اخلاص میں صراحتاً نفی کی گئی ہے۔ارشاد باری تعالی ہے: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص)

ترجمہ: (اے نبی!) کہد یجئے کہ اللہ ایک ہے۔اللہ بے نیاز ہے۔نہ اس نے کسی کو جنا، اور نہ وہ کسی سے جنا گیا، اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔

### (۲) شرک فی الصفات:

اللہ تعالی کی ذات کی طرح اس کی تمام صفات بھی قدیم ہیں۔اس کی صفات میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں ہوسکتا؛ اس لیے غیر اللہ کو محلل ومحرم قرار دینا، یا غیر اللہ کو علیم وبصیر، حاضر وناظر اور عالم الغیب کہنا، یا غیر اللہ کو مختار کل، یا اپنی حاجات کے لیے پکارنا اور مافوق الاسباب مددگار ماننا شرک ہے۔

### (۳) شرک فی العبادات:

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے عبادت کی اچھی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں: معبود کو قولاً، فعلاً اور عقیدۃً اس طرح مان لینا کہ معبود کو عابد کی ذات اور اعمال پر غیبی طور پر مکمل سلطہ اور غلبہ حاصل ہے۔

### عبادت کی تعریف مدارج السالکین کے حوالے سے:

حضرت مولانا حسین علی رحمہ اللہ تعالی کے حلقے کے حضرات عبادت کی تعریف ابن قیم کی مدارج السالکین سے اور بعض مدارج کے حاشیہ سے یوں نقل کرتے ہیں: **الاعتقاد والشعور بأن للمعبود سلطة غيبية في العلم والتصرف فوق الأسباب يقدر بها على النفع والضرر.** مولانا عبدالجبار صاحب نے الہام الرحمٰن، ص۱۴پر، مولانا افضل خان نے نثر المرجان، ص۲۲پر، مولانا غلام اللہ خان صاحب نے جواہر القرآن کے مقدمہ، ص۳۸پر اور مولانا عبدالسلام سلفی نے التبیان میں یہ تعریف نقل کی ہے۔

بندہ عاجز اس تعریف کو مختصر اور آسان کر کے یوں کہتا ہے: **تعظيم العبدِ الغيرَ قلبًا أو بدنًا أو لسانًا أو مالًا بحيث يعتقد أن للغيرِ تصرفًا غيبيًّا عليه.**



حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی امداد الفتاوی (۶/۸۴) میں یہ تعریف نقل کی ہے۔ پھر مجھے ایک واقعہ یاد آیا وہ یوں کہ مفتی سعید احمد پالنپوری نے ''آپ فتوی کیسے دیں؟'' میں صفحہ ۲۶ پر لکھا ہے کہ: ''ہم نے حضرت الاستاذ مفتی مہدی حسن صاحب قدس سرہ سے ایک بار عرض کیا تھا کہ ہمیں کوئی نصیحت فرمائیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ: ''کبھی کسی کے حوالہ پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے''۔ میں نے عرض کیا کہ ''اگر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ حوالہ دیں تو؟'' آپ نے برجستہ فرمایا: ''اگر حافظ ابن جبل حوالہ دیں تب بھی''!

میرے ذہن میں آیا کہ مدارج السالکین دیکھنا چاہیے کہ یہ حوالہ کہاں ہے؟ میں نے سرسری طور پر اس عبارت کے مظان دیکھے، مگر مجھے یہ حوالہ نہیں ملا، پھر میں نے تخصص کے طالب علم مفتی اویس پنجابی گودھروی سے کہا کہ آپ دیکھ لیں، انھوں نے بھی نفی میں جواب دیا، پھر اس کے بعد شمس الدین سلفی کی ''**جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية**'' نامی کتاب تین جلدوں میں آئی، جس میں انھوں نے موافقت کے نام پر علمائے دیوبند پر خوب تبرابازی کی ہے، انھوں نے اس تعریف کو نقل کرنے کے بعد حاشیہ میں لکھا ہے: ''**ولم أجده لا في المدارج ولا في حاشيته**'' پھر آگے انھوں نے تفسیر المنار (۱/۵۶-۵۷) کے حوالے سے لکھا ہے: **العبادة هي التوجُّه بالدعاء وكلّ تعظيم قوليٍّ أو عمليٍّ إلى ذي السلطان الأعلى على عالَم الأسباب، وما هو فوق الأسباب.** (جهود علماء الحنفية ۱/۳۱۸)

اس تعریف کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔

عبادت کی اور بھی تعریفات کی گئی ہیں۔ مثلاً: عبادت کو غایۃ التذلل کہا گیا ہے، جس کا اظہار انسان اپنی پیشانی کو زمین پر رکھ کر سجدے کی حالت میں کرتا ہے۔ یہ سجدۂ عبادت غیر اللہ کے لیے جائز نہیں۔

اور فرشتوں کا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا، اسی طرح والدین اور بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرنا عبادت کے طور پر نہیں؛ بلکہ دونوں تعظیم اور اکرام کے لیے تھے اور سجدہ کے ذریعہ اکرام اور سلام کی پچھلی امتوں میں اجازت تھی جو اس امت کے لیے منسوخ کر دی گئی؛ اس لیے اب غیر اللہ کو سجدہ کرنا حرام ہے، اور اگر سجدہ کرنے والا مسجود کو معبود اور متصرف مانے، تو شرک ہے۔

## شرک کی چھ اقسام کا بیان:

مجالس الابرار احمد رومی کی طرف منسوب ہے اور ردِّ بدعات میں اچھی کتاب ہے۔ انھوں نے توحید کے

بالمقابل شرک کی چھ اقسام بیان کی ہیں: ۱-شرکِ استقلال، ۲-شرکِ تبعیض، ۳-شرکِ تقریب، ۴-شرکِ تقلید، ۵-شرکِ اسباب، ۶-شرکِ اغراض۔



## ۱-شرکِ استقلال:

ایک یا زیادہ مستقل معبود اور خداؤں کو ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے مجوس خالق الخیر کو یزدان اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔ اسی طرح مشرکین اور ہندو متعدد معبود مانتے ہیں۔

## ۲-شرکِ تبعیض/شرکِ تثلیث:

تین خداؤں کے ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے نصاری اللہ تعالی، حضرت مسیح علیہ السلام اور روح القدس یا حضرت مریم ان تینوں کے مجموعے کو ایک کہتے ہیں۔ جس سے انھوں نے تین ایک اور ایک تین کا فلسفہ ایجاد کیا۔

## ۳-شرکِ تقریب:

اللہ تعالی سے قریب کرنے کے لیے کسی کو معبود بنا کر خوش کرنا۔

﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا إِلَى اللّٰهِ زُلْفَى﴾. (الزمر:۳)

﴿وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُوْلُوْنَ هٰؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللّٰهِ﴾. (يونس:۱۸)

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُوْنَ﴾. (الأحقاف:۵)

﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظَّالِمِيْنَ﴾. (يونس:۱۰۶)

مشرکین یہ کہتے تھے: لبَّيك لا شريك لك لبَّيك، إلا شريكًا هو لك، تملِكُه وما مَلَك. (تفسير ابن أبي حاتم ۲۲۰۸/۷) نعوذ بالله تعالى منه.

## ۴-شرکِ تقلید:

باپ دادا، یا بڑوں کی تقلید میں شرک کا قائل ہونا ہے۔

﴿وَقَالُوْا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَ نَا فَأَضَلُّوْنَا السَّبِيْلَا﴾. (الأحزاب:۶۷)

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَ نَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُوْنَ﴾. (الزخرف:۲۳)

﴿قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَ نَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَهْتَدُوْنَ﴾. (البقرة: ۱۷۰)



پرانوں کی تقلید تعصب یا جہالت پر مبنی ہونے کی وجہ سے شرک تھی۔ اس کے بالمقابل ائمہ کی تقلید کا مطلب یہ ہے: **اتّباع الأئمة في فهم الحكم من الدليل**. یہ تقلید حسن ہے۔

### ۵-شرکِ اسباب:

اسباب کو مؤثر حقیقی سمجھنا اور نظام غیبی کا قائل نہ ہونا۔ جیسے کوئی بارشوں میں موسموں کی تاثیر کا قائل ہو اور اللہ تعالی کی قدرت یا تصرف کو ان میں نہیں مانتا۔

### ۶-شرکِ اغراض:

غیر اللہ کو خوش کرنے یا اس سے مفاد حاصل کرنے کے لیے عبادت کرنے کو کہتے ہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، قرآن وحدیث اس کی مذمت سے بھرے ہوئے ہیں۔ قرآن کریم میں بار بار توحید باری تعالی کا ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالی وحدہ لاشریک لہ ہے۔ اور پیغمبروں نے بھی اسی کلمہ توحید "لا إله إلا الله" کی دعوت دی ہے۔ (دیکھئے: مجالس الابرار، ص ۱۵۰-۱۵۲)

## عبادات میں شرک کی چار اقسام:

۱-عبادتِ مالی۔ ۲-عبادتِ بدنی۔ ۳-عبادتِ قولی۔ ۴-عبادتِ قلبی۔ یہ چاروں عبادات اللہ تعالی کے لیے خاص ہیں، کسی اور کے لیے ثابت کرنا شرک ہے۔

### (۱) مالی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے نذر و منت وغیرہ ماننا، غیر اللہ کے نام پر جانور ذبح کرنا، یا مٹھائی وغیرہ غیر اللہ کے نام پر تقسیم کرنا، جیسے کہا جائے کہ: فلاں بزرگ کے نام پہ یہ بکرا صدقہ کرتا ہوں۔ اسے علما نے ﴿مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ﴾ (المائدہ: ۳) کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔

### (۲) بدنی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے رکوع، یا سجدہ کرنا۔ اگر غیر اللہ کو متصرف مانے تو شرک ہے، ورنہ حرام ہے۔ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ: کیا ہم اپنے بھائی یا دوست سے ملاقات کے وقت جھک سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

نہیں۔ پھر عرض کیا گیا کہ: کیا مصافحہ کر سکتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔



عن أنس بن مالك قال: قال رجل: يا رسول الله! الرجل منا يلقي أخاه أو صديقه أينحني له؟ قال: لا... قال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، باب ما جاء في المصافحة، رقم:٢٧٢٨)

آپ ﷺ نے انحناء یعنی جھکنے سے منع فرمایا؛ اس لیے کہ انحناء کا آخری درجہ سجدہ ہے، جو صرف اللہ تعالی کے لیے ہے، کسی اور کے لیے جائز نہیں۔

قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَدًا﴾. (الجن:١٨)

وقال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَهُنَّ﴾. (حم السجدة:٣٧)

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِيْ وَنُسُكِيْ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنعام: ١٦٢)

وقال تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِيْ يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (النمل: ٢٥)

## (۳) قولی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کو مدد کے لیے پکارنا، ان سے مدد مانگنا۔ اس کو شرک قولی یا شرک فی الدعاء کہتے ہیں؛ اگر چہ یہ عبادت بدنی میں شامل ہے؛ لیکن چونکہ بہت سے لوگ غیر اللہ کے لیے قولی عبادت میں مبتلا ہیں؛ اس لیے اس کو مستقل عنوان سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ درج ذیل آیات میں صراحتاً اس سے منع کیا گیا ہے:

قال اللّٰهُ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ﴾. (الأعراف: ١٩٤)

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهِ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ﴾. (فاطر: ١٣)

وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾. (يونس: ١٨)

## (۴) قلبی عبادات میں شرک:

یعنی دل میں کسی سے اس طرح کا خوف یا امید رکھنا کہ اگر وہ ناراض ہو جائے تو ما فوق الاسباب ضرر پہنچا دے گا، اور اگر خوش ہو جائے تو فائدہ اور خیر پہنچا دے گا۔ یہ بھی اللہ تعالی کے ساتھ خاص ہے۔

اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُوْنَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيْقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ...﴾ (الأنعام: ٨١)

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (الأنعام:١٧)

وقال الله: ﴿لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:۲۵۵)

اللہ تعالی ہر شے پر نگران ہے۔

وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلٰهٌ مَعَ اللّٰهِ﴾. (النمل:٦٢)

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوْتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيْرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾. (المؤمنون:٨٨)

وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾. (القصص:٦٨)

نفع وضرر کا مافوق الاسباب اختیار اللہ تعالی کے پاس ہے۔

## دلائل عقلیہ: برہان تمانع وبرہان تطارد:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اللہ تعالی کے وجود اور توحید کے لیے عقلی دلائل بیان کئے ہیں۔ ایک دلیل برہانِ تمانع کے نام سے بیان کی ہے، اور آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء:۲۲) (یعنی اگر آسمان وزمین میں اللہ تعالی کے سوا دوسرے معبود ہوتے، تو دونوں میں فساد واقع ہو جاتا۔) کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔

آیت کریمہ سے جو دلیل مستفاد ہے، بعض نے اس کو دلیل اقناعی کہا، اور اکثر اس کو دلیل قطعی قرار دیتے ہیں، جس میں برہانِ توارد اور برہانِ تمانع کی طرف اشارہ ہے۔

## ۱- برہان توارد، یعنی توافق:

اگر ایجاد عالم پر دو خدا متفق ہوں، تو یا عالم کو معاً موجود کریں گے، اور یہ دو مؤثر کا ایک اثر پر اجتماع ہے، جو باطل ہے، مثلاً اگر کسی بوری میں ۴۰ رکلو چاول کی گنجائش ہے اور اس میں ۸۰ رکلو ڈالدیں، تو یہ نہیں ہوسکتا؛ بلکہ بوری پھٹ جائے گی، اسی طرح اگر بالفرض دو خدا ایک چیز کو معاً وجود میں لائیں گے تو اُن کی تاثیر کو یہ چیز برداشت نہیں کرسکتی۔ نیز جب ایک تاثیر شے کے لیے کافی ہے، تو دوسری تاثیر بے کار ہوئی، پھر تاثیر کہاں رہی۔ اور اگر دونوں الہ کی تاثیر یکے بعد دیگرے ہو، تو ایجاد الموجود لازم آئے گا، اور اگر ایک کی تاثیر اس شے کے بعض حصے میں اور دوسرے کا دوسرے حصے میں ہو، تو دونوں الہ نہیں ہوئے؛ کیونکہ جو حصہ ایک نے موجود کیا وہ دوسرے الہ سے مستغنی ہوا، تو وہ الہ نہیں رہا۔

## ۲- برہانِ تمانع، یعنی برہانِ اختلاف:

اور اگر دونوں اختلاف کریں، ایک زید کی ایجاد اور دوسرا اعدام چاہے، اب اگر دونوں کی مراد پوری ہو، تو اجتماعِ ضدین لازم ہوگا، اور اگر ایک کی مراد پوری ہو، تو دوسرا عاجز ہوا۔ یا یوں کہیے کہ جس کا حکم پورا ہوا وہی خدا ہوا، دوسرا نہیں۔ اس تقریر پر یہ برہان تمانع قطعی بن جائے گی۔

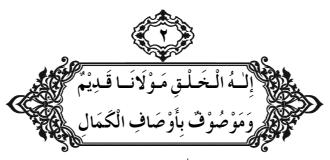
اس دلیل کے مدلول کے قطعی اور ظنی ہونے پر متکلمین نے مفصل بحث کی ہے، جس کی تفصیل شرح عقائد نسفی اور روح المعانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہم اس بحث سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ:

سوال پیدا ہوتا ہے کہ فساد کیسے لازم آتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ: خدائے واحد اس نظام عالم کو چلاسکتا ہے یا نہیں؟ اگر چلاسکتا ہے تو دوسرا بے کار ہوا، اور اگر نہیں چلاسکتا ہے، تو پہلا ناقص ہوا اور یہ دونوں اوصاف الوہیت کی شان کے خلاف ہیں، تو ثابت ہوا کہ اللہ وحدہ لاشریک لہ ہے، جو اس نظامِ کائنات کو بدون شرکت غیر کے چلا رہا ہے اور تمام امور میں تدبیر اور تصرف فرماتا ہے۔

عبدالشکور سالمی رحمہ اللہ کا ایک "تمہید" نامی رسالہ ہے۔ اس میں مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالی کو اس لیے وحدہ لاشریک لہ مانتے ہیں کہ ہر موجود کے لیے موجد کی ضرورت ہے اور ہر مخلوق کے لیے خالق کی ضرورت ہے، تو ایک اللہ تعالی جب ہماری تمام ضروریات کے لیے کافی ہے، تو دوسرے کی ضرورت ہی نہ رہی، اور جس کی ضرورت نہ ہو وہ خدا کیسے ہوسکتا ہے۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ: کیا کائنات میں دو خدا ممکن ہیں؟ تو اس سوال پر پہلا سوال یہ ہوگا کہ: کیا وہ دوسرا خدا (العیاذ باللہ تعالی) پہلے خدا سے اختلاف کرسکتا ہے، یا نہیں؟ اگر دوسرا اختلاف کرسکتا ہے، تو پہلا خدا نہ ہوا، اور اگر نہیں کرسکتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور عاجز خدا نہیں ہوسکتا۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: کیا وہ دوسرا خدا پہلے خدا کے منصوبوں کو ناکام بناسکتا ہے، یا نہیں؟ مثال کے طور پر نمبر ایک زید کو لمبی زندگی دینا چاہتا ہے اور نمبر دو اس کو ہلاک کرنا چاہتا ہے، تو اوپر کی تقریر اس میں بھی جاری ہوگی کہ اگر دوسرا اس کے منصوبے کو ناکام کرسکتا ہے، تو پہلا والا خدا نہ ہوا، اور اگر ناکام نہیں کرسکتا تو دوسرا خدا نہ ہوا۔ مثال مشہور ہے کہ ایک گدڑی میں پانچ فقیر کا رات گزارنا، ایک جنگل میں دو شیر اور ایک ملک میں دو بادشاہوں کا گزارا ممکن نہیں۔ مرتے دم تک ہر ایک کی یہ کوشش ہوگی کہ دوسرے پر غالب آجائے اور سارا اختیار اس کے ہاتھ میں آجائے۔ (دیکھئے: التمہید لعبدالشکور السالمی، ص ۳۷-۳۸)

ترجمہ: مخلوق کا معبود ہمارا مولیٰ قدیم ہے، یعنی بے ابتدا و بے انتہا ہے اور صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہے۔

## لفظ إلٰہ کی تحقیق:

إلٰہ بمعنی مألوہ، جیسے کتاب بمعنی مکتوب. لغت میں إلٰہ معبود کو کہتے ہیں، خواہ وہ حق ہو، یا باطل۔

قال اللّٰہ تعالی: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوٰهُ﴾. (الجاثية:۲۳)

وقال تعالی: ﴿وَمَنْ يَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ إِلٰهًا اٰخَرَ﴾. (المؤمنون:۱۱۷)

إلٰہ کے معنی معبود کے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ ازل میں تو کوئی عبادت کرنے والا نہیں تھا تو معبود کیسے ہوا؟

جواب: اللہ تعالیٰ ازل سے مستحق عبادت ہے۔ ازل میں غیر اللہ کے نہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کے مستحق عبادت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ لفظ "اللّٰہ" اور الف لام کے ساتھ " الإلٰہ"، کا معنی ہے: "المعبود بحق"، یا "المستحق للعبادة بحق". یعنی معبود برحق۔ لفظ إلٰہ عام ہے اور "الإلٰہ" اور "اللّٰہ" باری تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔

أَلَه يأْلَه (ف) إلاهَةً وأُلُوهَةً وأُلُوهِيَّةً: عبادت کرنا۔

أَلَهَ إليه: أي سكن إليه. قال اللّٰہ تعالی: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ﴾. (الرعد:۲۸)

یعنی جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جائے تو سکون اور اطمینان کی دولت عطا ہوتی ہے۔

أَلِه يأْلَه (س) أَلَهًا: حیران ہونا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں عقل حیران ہے۔ صفات باری تعالیٰ میں اختلاف کا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا سمجھنا کوئی آسان بات نہیں۔

شاعر کہتا ہے:

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا ۞ پس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے

اور اگر إلٰہ "لاہ یلوہ" سے ہو، تو اس کے دو معانی آتے ہیں:

۱- احتجب. أي: عن الأبصار، كما جاء في التنزيل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام:۱۰۳)

۲-ارتفع. یعنی اللہ کی ذات عقل وفہم کے ادراک سے وراء الوراء ہے، اور اس کی شان اس سے بہت بلند ہے کہ اس کا ادراک یا احاطہ کیا جاسکے۔

لفظ اللہ کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱- عَلَم ہے اور سریانی زبان کا لفظ ہے۔

۲-عَلَم ہے اور عربی زبان کا لفظ ہے۔

عَلَم کا مطلب یہ ہے کہ صفت اور مشتق نہیں؛ بلکہ اسم جامد ہے کہ وہ نہ کسی سے نکلا، نہ اس سے کوئی اور لفظ مشتق ہوا۔

## لفظ اللہ کے عدم اشتقاق کے دلائل:

پہلی دلیل: لفظ اللہ کبھی صفت واقع نہیں ہوتا؛ بلکہ ہمیشہ موصوف واقع ہوتا ہے۔

دوسری دلیل: ایسا عَلَم جس پر تمام صفات کمالیہ جاری ہوں، لفظ اللہ کے سوا اور کوئی لفظ نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ صفات باری تعالی کے اِجرا کے لیے عَلَم کا وجود ضروری ہے اور اسمائے حسنی میں فقط یہی وہ پہلا اسم ہے، جو اسم ذات ہے، باقی تمام اسما صفاتی ہیں، کسی نہ کسی صفت پر دلالت کرتے ہیں۔

تیسری دلیل: معنی توحید کے لیے مفید کلمہ: ”لا إلـه إلا اللّٰه“ ہے۔ اگر یہاں اسم ذات کے بجائے کسی اسم صفت کو ذکر کیا جاتا، تو خالص توحید پر دلالت نہ ہوتی۔ جیسے کوئی کہے: ”لا إلٰه إلا الرَّحمٰن“ یا ”لا إلٰه إلا العزيز“ تو یہ اسما توحیدِ خالص کا معنی نہیں دیتے؛ اس لیے کہ مشتق کے متعلق مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ مشتق کلی ہوتا ہے اور کلی کا استثنا کلی سے مفید نہیں؛ اس لیے کلی واجب الوجود میں کثرت کا معنی ذہن میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ آلہہ باطلہ کا احتمال تو ہے، ورنہ لوگ اس کے قائل کیوں ہوتے؛ لیکن خارج میں مصداق واجب الوجود ایک فرد خاص اللہ تعالی کی ذات ہے، جس کے سوا کسی کی نہ ذات واجب الوجود ہے نہ صفات؛ اگرچہ مناطقہ واجب الوجود کو کلی کہتے ہیں؛ لیکن کلی کہنا احتمال کثرت کی وجہ سے ہے، ورنہ نفس الامر کے اعتبار سے وہ فرد واحد مخصوص میں منحصر ہے؛ لیکن چونکہ کلی اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر دلالت کرتی ہے اور احتمال کے درجہ میں تعدد کا معنی رکھتی ہے؛ اس لیے توحیدِ خالص کے لیے مفید نہ ہوگی؛ لہٰذا توحیدِ خالص کے اظہار کے لیے اسم ذات کا ذکر ضروری ہے، جس میں امکان کے درجہ میں بھی تعدد کا احتمال نہیں، اور کثرت کا تصور بھی ذہن میں نہیں آتا۔

۳-لفظ اللہ صفت ہے اور إله بمعنی مألوہ سے مشتق ہے۔ الف لام داخل ہوا تو معرف باللام اور خارجی

قرائن کے سبب عَلَم بن گیا، جیسے کسی کا نام عامر ہوتو معنی صفت پائے جانے کے باوجود علم بن جانے کی وجہ سے خاص ہوگیا۔

اس قول کے لحاظ سے کلمہ ”لا إلـه إلا الـلّٰه“ مفید توحید اس طرح ہوگا کہ اگر چہ اصل معنی کے اعتبار سے صفت ہے؛ لیکن اب اللہ تعالی کا علم خاص بن جانے کی وجہ سے توحید خالص کے لیے مفید ہوگا۔

صفت کہنے والے آیت کریمہ: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام:٣) سے استدلال کرتے ہیں، کہ لفظ اللہ اگر علم خالص اور غیر مشتق ہوتو اس کے ساتھ في السموات متعلق نہیں ہوسکتا؛ اس لیے کہ فی حرف جر فعل یا شبہ فعل (صیغۂ صفت) کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، علم خالص کے ساتھ جر کا تعلق نہیں ہوتا۔

جمہور کے نزدیک لفظ اللہ علم ہے اور جس علم میں صفت کا معنی ہو حرف جر اس سے متعلق ہوسکتا ہے۔ اور استشہاد کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

أَسَـدٌ عليَّ وفي الحُروب نَعامَةٌ ۞ فَتْخَـاءُ تَـنـفُر مِن صَفير الصَّافِرِ

(عيون الأخبار ١/٢٦٣)

ہم پر یہ شیر کی طرح (صفت شجاعت) ہے، اور لڑائی میں شتر مرغ کی طرح (صفت بزدلی) ہے، بزدل ہے، جو سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھی بھاگ جاتا ہے۔

گویا لفظ اللہ میں صفت کے معنی ہے؛ اگر چہ اصل کے اعتبار سے علم ہے؛ اس لیے في السموات کا تعلق لفظ اللہ سے صحیح ہے۔ ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ یعنی هو المعبود في السَّموات والأرض. بعض مفسرین کہتے ہیں کہ: يعلم سے متعلق ہے، جو بعد میں ہے۔ (١)

مشہور یہ ہے کہ إله معبود حق و باطل دونوں کو شامل ہے؛ لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے جامع اللآلي شرح بدء الأمالي میں اس کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ إله صرف معبود حق کو کہتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ٢٢) اگر آسمان و زمین میں اللہ تعالی کے علاوہ معبود حق ہوتا تو فساد

(١) الاسم الجليل أعني اللّٰهَ خاصٌّ بواجب الوجودِ الخالق للعالَم المستحِقّ لجميع المحامِد، بل هو أخصُّ أسمائه الحُسنَى، والصحيح أنه عربي كما عليه عامة العلماء، لا أنه عبري أو سرياني كما ذهب إليه أبو زيد البلخي، ثم على أنه عربيٌّ هل هو علَم أو صفةٌ؟ فقيل: صفة، والصحيح الذي عليه المُعظَم أنه علَمٌ، ثم على أنه علَم هل هو مشتقٌّ أو غير مشتق؟ فقيل: مشتقٌّ على اختلاف بينهم في المادة التي أُشتُقَّ منها، وفي أنَّ علَمِيَّته حينئذ بطريق الوضع أو الغلبة. وقيل: غير مشتق، بل هو علم مرتَجَل من غير اعتبار أصل أُخِذ منه، وعلى هذا الأكثرون. منهم: أبوحنيفة، ومحمد بن الحسن، والشافعي، والخليل، والزجاج، وابن كيسان، والحليمي، وإمام الحرمين، والغزالي، والخطابي. (التقرير والتحبير ١/١١. وانظر: المصباح المنير، ص١٨. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/٢٥٧. والمفردات للراغب، ص٢١. ومعجم الكليات للكفوي، ص١٧٣)

ہوتا۔ أي: لـو كـان فيهمـا معبود حق سوى الله لفسدتا. اورمشرکین نے جومعبود بنارکھے ہیں قرآن کریم نے اس کواتخاذ آلہہ کہا؛ ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾. (الأنعام: ٧٤) ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ﴾. (الفرقان: ٤٣) ان کوخواہ مخواہ إله بنایا، درحقیقت إله نہیں ہیں۔

الخلق:

الخلق: مخلوق۔ جماعت انسان۔ لوگ۔

## خالق اور باری میں فرق:

الـخالق: الموجد للشيء مِن العدم على تقدير واستواء. والبارئ: الموجد للشيء بريئًا مــن التـفــاوت. یعنی ایسانہیں کہ ایک ہاتھ چھوٹا بنادیا دوسرا بڑا، یا ایک آنکھ اوپر بنادی دوسری نیچے۔ اوراگر کسی حادثہ یا بیماری کے سبب سے ہو، تو الگ بات ہے۔(۱) یا خالق اجسام اور باریٔ ارواح کی پیدائش کے لیے آتا ہے۔

مولانا(۲): ہمارے مولیٰ۔

## مولیٰ کے متعدد معانی اور غیر اللہ کے لیے لفظ ''مولیٰ'' کا استعمال:

مولیٰ کے تقریباً ۲۱ یا ۲۲ معانی ہیں، مثال کے طور پر سيّـدنـا، نـاصـرنـا، مُـربِّيـنـا، متـولي أمورنا، مُحسِننا وغیرہ۔ جب کسی عالم کے لیے ہم لفظ مولانا استعمال کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ ہمارے محسن ہیں؛ اس لیے کہ عالم لوگوں کو سیدھی راہ دکھانے کے سبب امت کا محسن ہے۔

اسی طرح اپنے استاذ کے لیے کہے تو وہ مولیٰ اور آقا کے معنی میں ہوگا؛ کیونکہ استاذ بھی مولیٰ اور آقا کی طرح ہوتا ہے۔ نیز استاذ کو مولانا کہنا محسن اور مُربی کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے۔

---

(۱) الـخَـلْـق: أصـلـه: التـقـديـر الـمستـقيـم، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء. قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّـمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾. (الأنعام: ١) أي: أبدعهما، بدلالة قوله تعالى: ﴿بَدِيْعُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (البقرة: ١١٧) (المفردات في غـريـب الـقرآن، ١٥٧). وقال الجوهري: "الخلق" التقدير. (الصحاح ٤/١٤٧٠). والبارئ في صفات الله تعالى: الذي خلق الخلق بريئًا من التفاوت. (المغرب، ص٦٥)

(٢) قـال ابـن الأثيـر: "الـمـولـى: هـو اسـم يـقـع عـلـى جماعة كثيرة: فهو الربُّ، والمالك، والسيّد، والمنعِم، والمعتِق، والـنـاصـر، والـمُـحِـبُّ، والتـابع، والجار، وابن العم، والحليف، والحفيد، والمعتَق، والمُنعَم عليه. وأكثرها قد جاءت في الـحـديـث، فيُضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه، وكل من وَلِيَ أمرًا أو قام به فهو مولاه ووليّه، وقد تختلف مـصـادر هـذه الأسـمـاء، فـالـوَلاية بـالـفتح، في النَّسَب والنُّصرة والمُعتِق، والوِلاية بالكسر، في الإمارة. والوَلاء: المُعتَق، والمُوالاة مِن والَى القومَ. (النهاية في غريب الحديث والأثر ٥/٢٢٨)

لفظ مولانا ''أخ'' اور''ابـن الـعـم'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔طرفہ شاعر کا شعر سبعہ معلقہ میں مذکور ہے:

فلـو كان مولايَ امرأً هو غيرَه ۞ لَـفَرَّجَ كَربي أو لأنظَرَني غدي

(ديوان طرفة بن العبد، ص۲۷)

ترجمہ: اگر میرا ابن عم (چچا کا لڑکا) اس موجودہ کے علاوہ کوئی اور ہوتا، تو میری تکلیف کو دُور کرتا، یا مجھے کل تک مہلت ہی دے دیتا۔

یہ بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ مولیٰ کا لفظ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ غیر اللہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ آج کل کے بعض سلفی حضرات کہتے ہیں کہ: غیر اللہ کے لیے نہ کہو؛ جبکہ قرآن وحدیث میں غیر اللہ کے لیے لفظ مولیٰ استعمال ہوا ہے۔

۱- قـال الـلّٰه تعالي: ﴿وَإِنِّيْ خِفْتُ الْمَوٰلِيَ مِنْ وَّرَآئِيْ﴾. (مريم: ۵) یعنی میں اپنے عصبات کے بارے میں ڈرتا ہوں کہ وہ حق تلفی کریں گے؛ اس لیے مجھے بیٹا عطا فرما جو میرا خلیفہ بنے۔

۲- وقال تعالي: ﴿فَإِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيْلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾. (التحريم: ٤) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ اللہ تعالیٰ، جبریل علیہ السلام اور مؤمنین صالحین بھی ہیں۔

احادیث میں بھی غیر اللہ کے لیے لفظ مولی کا استعمال ہوا ہے۔

۳- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: ''أنت أخونا ومولانا''.

(صحيح البخاري، باب عمرة القضاء، رقم: ۴۲۵۱)

۴- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ارشاد فرمایا: '' مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه''. (سنن الترمذي، باب مناقب علي بن أبي طالب، رقم: ۳۷۱۳)

یعنی میں جس کا دوست ہوں علی رضی اللہ عنہ بھی اس کے دوست ہیں۔

۵- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد قبیلوں کے بارے میں فرمایا کہ: یہ میرے موالی ہیں۔حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''قريشٌ، والأنصارُ، وجُهَينة، ومُزَينَة، وأسلم، وأَشْجَعُ، وغِفارُ موالِيَّ، ليس لهم مولًى دون اللّٰه ورسوله''. (صحيح البخاري، باب مناقب قريش، رقم: ۳۵۰۴)

قديم[1]:

قدیم: الأول بـلا ابتـداء والآخـر بـلا انتهـاء. یعنی وہ ذات جس کے وجود کی ابتدا ہوا اور نہ انتہا۔

(۱) حقيقة القدم عبارة عن انتفاء العدم السابق للوجود بمعنى أن وجود اللّٰه تعالى لم يسبقه العدم. (تهذيب شرح السنوسية، ص۴۲. وانظر: تحفة المريد، ص۱۰۷. والمسامرة، ص۱۵.) =

ہر شے کے لیے اس کی ذات اول ہے؛ لیکن خود اس کی ذات کا اول اور ابتدا نہیں، اور ہر شے کے لیے آخر ہے خود اس کے لیے کوئی آخر اور انتہا نہیں؛ اس لیے کہ اللہ کی ذات اور صفات کے علاوہ ہر چیز فانی ہے، سوائے اللہ کے کسی کو بقائے دائم حاصل نہیں ہے۔ **قال في لوامع البينات: "القِدم: هو الدوام من الأزل إلى الأبد".** (لوامع البينات، ص ۲۶۱)

## اللہ تعالی کے لیے لفظ قدیم کا استعمال:

ابن ابی العز "قدیم" کا استعمال اللہ تعالی کے لیے صحیح نہیں سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "قدیم" اس پرانے کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ ازلی ابدی کو نہیں کہتے ہیں، مثلاً: ﴿هٰـذَا إِفْكٌ قَـدِيْـمٌ﴾. (الأحقاف: ۱۱) ﴿كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ﴾. (یس: ۳۹) ﴿أَنْتُمْ وَآبَآءُكُمُ الْأَقْدَمُوْنَ﴾. (الشعراء: ۷۶)

## جواب:

قدیم اس پرانے کو بھی کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اور جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے، یعنی عدم اولیت کو بھی کہتے ہیں۔ اور یہ آخری قدیم اللہ تعالی کی صفت ہے۔ دلائل یہ ہیں:

۱- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾. (الحدید: ۳) یہ قدیم کے معنی ہیں۔

۲- حدیث میں ہے: **"كان الله ولم يكن شيء قبله".** (صحيح البخاري، رقم: ۶۹۸۲. سنن الكبرى للبيهقي، رقم: ۱۷۴۸)

۳- دوسری حدیث میں ہے: **"كان الله ولم يكن شيء غيره".** (صحيح البخاري، رقم: ۷۴۱۸. صحيح ابن حبان، رقم: ۶۱۴۲).

۴- اور مسلم کی روایت میں ہے: **"أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء".** (صحيح مسلم، رقم: ۲۷۱۳. والترمذي، رقم: ۳۴۰۰. وقال: هذا حديث حسن صحيح).

**۵- وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو بهذا الدعاء "اللّٰهم أنت الأول فلا شيء قبلك".** (رواه الحاكم في المستدرك، رقم: ۲۲۱۱. وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

---

= وقد ذكر في "تحفة المريد" ثلاثة أقوال في القديم والأزلي، فقال: واعلم أن لهم في القديم والأزلي ثلاثة أقوال: الأول: أن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديًا، فكل قديم أزلي، ولا عكس. والثاني: أن القديم هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده، والأزلي ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره، وهذا هو الذي يفهم من كلام السعد. الثالث: أن كلا منهما ما لا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أولا وعلى هذا فهما مترادفان. (تحفة المريد، ص۱۰۸. وانظر: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۱۴۹)

٦- ابو داود نے ایک حدیث روایت کی جو عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے: "**أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم**". (سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا دخل المسجد، رقم: ٤٦٦. الدعوات الكبير للبهقي، رقم: ٦٨)

جب اللہ تعالیٰ کا سلطان قدیم ہے تو اللہ تعالیٰ بھی قدیم ہے۔

٧- نیز سنن ابن ماجہ میں باب اسماء اللہ عز وجل میں "**المنير، التام، القديم، الوتر**" مذکور ہے۔ (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١)

نیز مستدرک حاکم کتاب الایمان میں اللہ تعالیٰ کے اسماء میں "**التواب، القديم، الوتر**" مذکور ہے۔ (كتاب الإيمان ٦٣/١، رقم: ٤٢)

جو اسمائے حسنیٰ مستدرک حاکم میں مرفوعاً مذکور ہیں اس کی سند میں عبد العزیز بن الحصین ضعیف ہے اور سنن ابن ماجہ کی مرفوع روایت کی سند میں عبد الملک بن محمد ضعیف ہے۔ ابو نعیم کی روایت میں بھی "القدیم" ہے جس میں عبد الملک بن محمد کی جگہ ولید بن مسلم ہے اور وہ روایت موقوف ہے۔ حافظ ابن حجر اس روایت کے ذیل میں لکھتے ہیں: "**قلت: والوليد بن مسلم أوثق من عبد الملك بن محمد الصنعاني، ورواية الوليد تُشعِر بأن التَّعيين مدرج**". (فتح الباري ٢٨٦/١١)

## ابن ابی العز کے مختصر حالات:

ابن ابی العز کا نام: صدر الدین ابو الحسن علی بن علاء الدین علی بن محمد شمس الدین ابن عبد اللہ محمد بن شرف الدین ابی البرکات محمد بن الشیخ عز الدین ابی العز صالح بن ابی العز بن وہیب الاذرعی الصالحی الدمشقی، المعروف بابن ابی العز۔

آپ کی ولادت: ٢٢ ذوالحجہ ٧٣١ ہجری اور وفات: ذوالقعدہ ٧٩٢ ہجری میں ہوئی۔ (الدرر الكانة ١٠٣/٤. إنباء الغمر ٤٠٨/١. كلاهما للحافظ ابن حجر العسقلاني. وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام للسخاوي ٢٩٥/١-٢٩٦)

ابن ابی العز ٧٤٩ھ میں مدرسہ قیمازیہ میں مدرس رہے۔ سنہ ٧٧٧ھ میں مدرسہ رکنیہ میں، اور سنہ ٧٨٤ میں مدرسہ عزیہ برّانیہ اور مدرسہ جوہریہ میں تدریس کی خدمت انجام دی۔ یہ سارے حنفیہ کے مدارس تھے۔ اور سنہ ٧٧٦ھ کے اخیر میں حنفیہ کے قاضی بھی رہے۔ (تاريخ ابن قاضي شهبة ٨٢/٣، و٣٥٨-٣٥٩. إنباء الغمر ٤٠٨/١)

نیز ابن حجر نے انباء الغمر میں ذکر کیا ہے کہ حسبان میں انھوں نے درس افتاء اور خطابت کا عہدہ سنبھالا تھا۔ اور قاضی ابن شہبہ اپنی تاریخ (۲/۴۷۰) میں فرماتے ہیں کہ جامع الافرم میں ان کو والد کی وفات کے بعد خطابت کا عہدہ ملا۔

ان کے والد، دادا اور پردادا سبھی حنفی المسلک عالم تھے اور دمشق میں احناف کے متعدد مدارس میں مدرس رہے۔

ان کے والد قاضی علی بن محمد بن محمد بن ابی العز مدرسہ معظمیہ، قیمازیہ اور قلیجیہ جو کہ دمشق میں حنفیہ کے مدارس تھے، ان تینوں میں مدرس رہے۔ سنہ ۷۴۶ ہجری میں وفات پائی۔ (الدارس في تاريخ المداس. البداية والنهاية ١٤/١١٨. الدرر الكامنة ٤/١٤١)

ان کے دادا محمد بن محمد بن ابی العز (م: ۷۲۲) امام، فقیہ، شاعر اور مفتی تھے۔ سنہ ۶۹۴ میں مدرسہ معظمیہ میں درس دینا شروع کیا۔ (الجواهر المضية ٣/٣٣٨-٣٣٩)

ان کے پردادا محمد بن ابی العز بن صالح مدرسہ مرشدیہ میں مدرس رہے جو دمشق میں حنفیہ کا مدرسہ تھا۔ (الجواهر المضية ٣/٢٤٤)

## کیا ابن ابی العز حنفی تھے، یا مذہب سے برگشتہ ہو گئے تھے؟:

سلفی حضرات کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز حنفی تھے اور اس کی دلیل میں مندرجہ ذیل امور پیش کرتے ہیں:

۱- ابن ابی العز کی پیدائش اور نشو ونما حنفی خاندان میں ہوئی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۲- ابن ابی العز نے ایسے مدارس میں درس دیا جو کہ حنفیہ کے مدارس تھے۔

۳- حنفیہ کی قضاء کے عہدے پر فائز رہے۔

۴- انھوں نے فقہ حنفی کی معتمد کتاب ابوبکر مرغینانی کی ''الہدایہ'' پر ''**التنبيه على مشكلات الهداية**'' نامی کتاب لکھی۔

۵- علما نے ان کی نسبت حنفیہ کی طرف کی ہے۔ حافظ ابن حجر الدرر الکامنہ میں لکھتے ہیں: ''**علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي قاضي القضاة بدمشق...**''. (الدرر الكامنة ٤/٣٠١) علامہ سخاوی لکھتے ہیں: ''**وفي ذي القعدة العلامة الصدر علي ابن العلاء علي ابن محمد ابن محمد بن أبي العز الدمشقي قاضيها الحنفيُّ...**(وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام ١/٢٩٥-٢٩٦)

## جواب:

۱- ابن ابی العز کی پیدائش حنفی خاندان میں ہوئی اور ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونے کی وجہ سے وہ

بھی ابتداءً حنفی تھے؛ البتہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں علامہ ابن تیمیہؒ کی آرا سے متاثر ہوئے، نیز ان کی تصانیف سے بھی پتا چلتا ہے کہ وہ حنفی نہ رہے۔

۲- مدارس حنفیہ میں ان کی تدریس کا سبب وراثت تھی، یہ مدارس ان کے خاندان کے علما کی ماتحتی میں چلتے تھے؛ چنانچہ والد کی جگہ تدریس وخطابت کا عہدہ ان کے لیے اُس وقت طے کیا جاچکا تھا جبکہ ان میں اس کام کی اہلیت بھی نہیں تھی۔ تاریخ قاضی ابن شہبہ میں ابن ابی العز کے والد کے حالات میں لکھا ہے: "**توفي في جمادي الآخرة، ودفن بالسفح، وجعلت الخطابة والتدريس باسم ولده صدر الدين علي إلى حين تأهله**". (تاريخ ابن قاضي شهبة ۲/ ۴۷۰)

اورآگے سن ۷۴۸ھ کے حالات میں لکھتے ہیں: "**ودرّس صدر الدين علي بن القاضي علاء الدين علي بن القاضي شمس الدين ابن أبي العز الملقب جده بالكشك بالقيمازية، وكان عنيت له مكان والده واستُنِيب عنه، فلما تأهل درس**". (تاريخ ابن قاضي شهبة ۲/ ۵۰۳)

یہ سب بظاہر وراثت ہی ہے۔

۳- منصب قضا پر ان کے تقرر کی ایک وجہ تو وراثت ہی تھی۔ ان کے چچازاد بھائی قاضی نجم الدین جب دمشق لوٹے تو انھوں نے حتی الامکان کوشش کی کہ ابن ابی العز اُن کی جگہ پر مصر کے قاضی مقرر کئے جائیں۔ گویا ان کا قاضی بننا ان کے چچازاد بھائی کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ دوسری بات جو ابن قاضی شہبہ نے ذکر کی ہے کہ تقرر کے وقت ابن ابی العز نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا، وہ اپنے تقرر پر خوش نہ تھے۔ "**وفيه قدم القاضي نجم الدين ابن العز إلى دمشق عائدًا من قضاء الحنفية بها، وسعى أن يكون ابن عمه القاضي صدر الدين قاضيها عوضه بمصر، فتوجه المذكور وهو كاره**". (تاريخ ابن قاضى شبهة ۳/ ۴۸۱)

خوش نہ ہونے کی تین وجوہات ہوسکتی ہیں: ۱- یا تو مذہب حنفی کو پسند نہیں کرتے تھے اور اس کی خدمت ونصرت نہیں کرنا چاہتے تھے۔ ۲- یا مصر نہیں جانا چاہتے تھے۔ ۳- یا منصب قضا کو نہیں پسند فرمایا۔ منصب کی ناپسندیدگی تو بظاہر بعید معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ تقریباً پوری زندگی منصب قضا پر فائز رہے۔

۴- جن حضرات نے ابن ابی العز کی طرف حنفیت کی نسبت کی ہے، ممکن ہے کہ ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونے کی وجہ سے کی ہو، یا ابتداءً ان کے حنفی ہونے کی وجہ سے کی ہو۔

نیز الدرر الکامنہ میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کا مدار اس کتاب کے جملہ مخطوطات میں سے صرف ایک ہی مخطوطے پر ہے، جو بظاہر غیر معتبر ہے، اس میں زیادتیاں ہیں جو دیگر نسخوں میں نہیں۔ اس کے بارے میں محقق سالم الکونکوی الالمانی مقدمہ میں فرماتے ہیں: "**نسخة حديثة العهد مكتوبة بالمدينة الطيبة...**،

**وقد وجدت فيها زيادات مفيدة''**.(الدرر الكامنة ۳/۱)

بعض علما کا کہنا ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی العز ابتداءً حنفی المذہب تھے؛ البتہ بعد میں ابن تیمیہؒ سے متاثر ہوئے اور یہی ان کی کتب خصوصاً شرح العقیدۃ الطحاویۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ابن تیمیہؒ سے صفحات کے صفحات نقل کئے؛ لیکن نسبت ان کی طرف نہیں کی۔

نسبت نہ کرنے کی دو وجوہات ہوسکتی ہیں: (۱) یہ کہ ان کا معاملہ لوگوں کے سامنے کھل نہ جائے، جس کی وجہ سے انھیں وظائف سے معزول ہونا پڑے۔ (۲) حنفیت کے پردے میں رہ کر ابن تیمیہؒ کے مسلک کی نشر واشاعت زیادہ آسان تھی۔

ابن ابی العز کا شاعر علی بن ایبک کے ساتھ واقعہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ وہ ابن تیمیہؒ سے متاثر تھے۔ مختصر واقعہ یوں ہے کہ شاعر علی بن ایبک الصفدی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں قصیدہ لامیہ لکھا اور علما پر پیش فرمایا۔ ابن ابی العز نے چند مسائل پر اعتراض کیا: ۱-توسل بذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار فرمایا۔ ۲-آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ملائکہ کو فضیلت دی۔ ۳-عصمت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قدح فرمائی۔ اس پر دیار مصریہ کے علما نے اور بالخصوص مشائخ حنفیہ نے ابن ابی العز پر انکار فرمایا، معاملہ بڑھتا گیا حتی کہ سلطان تک بات پہنچی، مقدمہ دائر کیا گیا اور پانچ مجلسیں منعقد ہوئیں، جن کے بعد تمام مشائخ اس بات پر متفق ہوئے کہ ابن ابی العز کو تعزیر ہونی چاہیے۔ اس پر ابن الشریشی وغیرہ کے فتوے کے مطابق قاضی شافعی نے ان کو جیل میں ڈالنے کا فیصلہ کیا، جس کو بقیہ قضاۃ نے بھی نافذ کیا۔ عزراویہ میں محبوس ہوئے، پھر وہاں سے قلعہ منتقل کئے گئے۔ تمام وظائف سے بھی ان کو معزول کیا گیا۔ اور آئندہ سال ربیع الاول کے مہینے تک تقریباً چار مہینے محبوس رہے۔

اس واقعہ کو ابن حجر نے إنباء الغمر (۲۵۸/۱) میں اور قاضی ابن شہبہ نے اپنی تاریخ (۸۹/۳-۹۱) میں ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابن ابی العز نسبتاً حنفی، اور حقیقتاً تیمی ولا مذہبی ہیں؛ اسی لیے احناف نے تراجم کی کتابوں میں ان کا ذکر نہیں کیا۔

سلفی حضرات کے ابن ابی العز کے حنفی ہونے پر زور لگانے کی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ اُن کے مقتدی ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے عقائد سے بھری پڑی ہے۔ تقریباً ۱۸۰ مقامات پر ابن ابی العز نے ان حضرات کی کتب سے عبارات نقل کی ہیں، حتی کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس کتاب کو ابن تیمیہؒ ہی کی شرح قرار دی جانی چاہیے۔ اور اس کتاب کو جو اہمیت وشہرت حاصل ہوئی ہے وہ ابن تیمیہؒ کے کلام کی وجہ سے ہے۔

سلفی حضرات ابن ابی العز کو حنفی ثابت کر کے گویا ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے عقائد کو حنفیت اور اہل سنت کا

جامہ پہنا کر پیش کرنا چاہتے ہیں۔عجیب بات تو یہ ہے کہ پوری شرح میں ابن ابی العز نے کہیں بھی ان دونوں حضرات کا نام نہیں لیا ہے۔سلفی حضرات اس کی تاویل کرتے ہوئے اسے مصلحت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ دوسرے حضرات نے اسے سرقہ وخیانت کہا ہے۔علاوہ ازیں ابن ابی العز نے یہ کام اس لیے کیا تاکہ مذہب حنفی کے پردے میں رہتے ہوئے تیمی عقائد کی نشر واشاعت کریں اور حنفی عقائد کو متزلزل اور حنفی حضرات کو فتنہ میں ڈالیں۔ وہابی حضرات ان کے اس فعل پر خوشی کا اظہار کرتے ہیں۔انھوں نے اس شرح کی بڑی خدمات کی ہیں، یہ کتاب ان کے جامعات ومدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

ایک سلفی عالم نے ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے مصادر جمع کیے ہیں، وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس شرح میں ۱۷۸ مقامات پر عبارات ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ (مصادر ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية . إعداد: الدكتور عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف)

ابن ابی العز امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی روایات اور منقولات کی طرف التفات نہ کرتے ہوئے ہمیشہ مسائل میں دلیل کی حیثیت سے ترجیح دیا کرتے تھے۔امام صاحب کی روایات سے اعراض کرتے ہوئے صرف کتاب وسنت کے نصوص ذکر کرتے۔اس کے علاوہ عموماً احناف پر رد کیا کرتے۔

ابن ابی العز نے چار کتابیں تالیف کیں:

۱- **شرح العقيدة الطحاوية** . شرح کا اکثر حصہ عقائد میں مذہب احناف یعنی ماتریدیہ پر رد ہے۔

علامہ سخاوی نے **وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام** (۱/۲۹۵-۲۹۶) میں اور علامہ زبیدی نے **إتحاف السادة المتقين** (۲/۱۴۶) میں اس کتاب کی نسبت ابن ابی العز کی طرف کی ہے۔اور ساتھ ہی علامہ زبیدی نے ابن ابی العز کے کلام کو ائمہ اہل سنت پر رد اور اہل السنۃ والجماعۃ کے خلاف قرار دیا ہے۔

۲- **النور اللامع فيما يعمل به في الجامع، أي جامع بني أمية بدمشق** . (ذكره الزركلي في الأعلام ٣١٣/٤، وعمر رضا كحالة في معجم المؤلفين ١٥٦/٧، وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين ٧٢٦/١).

۳- **الإتباع**. یہ کتاب اکمل الدین بابرتی کی کتاب "**النكت الظريفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة**"، پر رد ہے،جس میں علامہ بابرتی نے امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو غیر کے مذاہب پر راجح ہونا ثابت کیا ہے۔

۴- **رسالة في اقتداء الحنفي بالشافعي وغيرها**. (ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون ٨٥٢/١).
یہ احناف کے بعض اختیار کردہ مسائل پر رد ہے۔

ابن ابی العز کی مذکورہ تالیفات میں مذہب حنفی کی تائید کے بجائے اس پر رد ہے۔پس ایسے شخص کو حنفی کیسے

کہا جا سکتا ہے؟!

مذکورہ وجوہات کے علاوہ درج ذیل وجوہات کی بنا پر بھی ابن ابی العز کو حنفی کہنا درست نہیں:

۱- حنفی اس عالم کہا جاتا ہے جو کسی طرح مذہب حنفیہ کی نصرت وخدمت کرے، مذہب کے اصولوں کی تابعداری کرے، اور ابن ابی العز میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی؛ بلکہ ان کی تصانیف سے ایسا لگتا ہے کہ ان کی تمام تر کوششیں مذہب حنفی کی مخالفت میں لگی ہوئی تھیں۔

۲- انھوں نے اپنی تصانیف میں مذہب حنفی پر رد فرمایا ہے اور تقلید کے خلاف بھی ان کا رسالہ ہے۔

۳- طبقات حنفیہ میں کسی نے ان کا شمار نہیں کیا، جس سے پتا چلتا ہے کہ مشائخ حنفیہ ان کو حنفی نہیں سمجھتے تھے۔

## خلاصۂ کلام:

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن ابی العز اس حیثیت سے حنفی ہیں کہ وہ حنفی خاندان میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم مشائخ حنفیہ سے حاصل کی؛ لیکن ان کی آرا، عقائد اور تصانیف کے لحاظ سے ان کو حنفی کہنا مشکل ہے؛ اس لیے کہ ان میں مذہب کے اصولوں سے مخالفت ملتی ہے، حتی کہ ان کے زمانے میں علمائے حنفیہ ہی نہیں، بلکہ مذاہب اربعہ کے علما نے ان پر انکار فرمایا اور تعزیراً انھیں جیل بھیجا گیا؛ لہٰذا اگر چہ وہ خاندانی لحاظ سے اور ابتداءً حنفی تھے؛ لیکن ان کے قول کو معتمد علیہ نہیں سمجھا جا سکتا اور ان کے اقوال مذہب کی نمائندگی نہیں کر سکتے، اگر وہ جمہور علما کے موافق ہوں تو مقبول ہیں؛ ورنہ نہیں۔

## کیا شرح العقیدۃ الطحاویۃ ابن ابی العز کی ہے؟:

شرح العقیدۃ الطحاویۃ جو سلفی حضرات کے یہاں مشہور ہے اس کی نسبت ابن ابی العز کی طرف مشکوک ہے۔ سب سے پہلے جس مخطوطے سے کتاب مکۃ المکرّمہ میں مطبوع ہوئی وہ مؤلف کے نام سے عاری تھا۔ اس کی تحقیق کرنے والے حضرات نے کشف الظنون سے عقیدۃ الطحاویۃ کے تمام شراح کے ناموں کو نقل کیا جن کی تعداد سات تھی۔ ان میں سے ابن ابی العز کے بارے میں فرمایا کہ ہمارا غالب گمان ہے کہ اس کتاب کے شارح ابن ابی العز ہی ہیں۔

**"راجعنا ما في أيدينا من كتب التراجم والفنون، فلم نجد ما يمكننا معه الجزم بنسبته لشخص بعينه، وإنا نثبت هنا أسماء شارحي هذه العقيدة الذين عدهم صاحب كشف الظنون وهم سبعة... ومنهم صدر الدين علي بن محمد بن أبي العز الأذرعي الدمشقي الحنفي المتوفى سنة ٧٤٦هـ وهو الذى يترجح الظن أنه الشارح".** (مقدمة الناشر – شرح الطحاوية لابن أبي

العز، ص۱۵-۱۶)

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ انھوں نے شرح پر ابن ابی العز کے والد کا نام لکھا، جبکہ صاحب کشف الظنون نے بیٹے ابن ابی العز کا نام ذکر کیا تھا۔ پھر سلفی حضرات نے احمد شاکر سے دوبارہ اس کی تحقیق کرنے کا مطالبہ کیا۔ اتحاف السادۃ میں علامہ زبیدی کی وہ عبارت احمد شاکر کے ہاتھ لگی جس میں ابن ابی العز کا ذکر ہے؛ لیکن علامہ نے وہاں ''العز'' کی جگہ ''الغزی'' لکھا ہے۔ اس کا سہارا لیتے ہوئے احمد شاکر نے یہ احتمال ظاہر کیا کہ ابن ابی العز کے نام میں تحریف ہوئی ہے؛ لہٰذا گو مخطوطے پر ان کا نام نہیں؛ لیکن شرح انہی کی ہے؛ لیکن اس کے باوجود احمد شاکر خود اس دلیل پر مطمئن نہیں ہوئے اور فرمایا کہ یہ تحقیق وطباعت وقتی ہے، جیسے ہی ہمیں اللہ کی توفیق سے اس کتاب کا غیر محرف ومحفوظ نسخہ مل جائے گا ہم اس کی تصحیح کر کے دوبارہ طبع کریں گے۔ ''**ولكنني لا أزال أرى هذه الطبعة موقتةً أيضًا، حتى يوفقنا الله إلى أصل محفوظ للشرح صحيح، يكون عمدة في التصحيح، فنعيد طبعه ونتقنه، ونخرجه إخراجًا سليمًا إن شاء الله ذلك ويسره، وكان في العمر بقية**''. (مقدمة الشيخ أحمد محمد شاكر على شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص۸)

مذکورہ باتوں سے واضح ہوا کہ شرح کی نسبت ابن ابی العز کی طرف ہونے کا مدار احمد شاکر کے شبہات کو درجۂ یقین تک پہنچانے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

مکتبہ اسلامی والوں نے شیخ البانی کی تحقیق کے ساتھ جو جدید طباعت کی ہے ان کا دعوی ہے کہ ایک جدید مخطوطہ ان کے ہاتھ لگا ہے جس پر مؤلف کا نام موجود ہے۔ اور اس کی تحقیق کرنے والے زہیر الشاویش اپنے مقدمۃ التحقیق میں لکھتے ہیں کہ بالآخر ہم اس نتیجے پر پہنچے جس پر احمد شاکر پہنچے تھے۔ (مقدمة الناشر زهير الشاويش على شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص۸، ط: دار السلام)

قابل تعجب بات تو یہ ہے کہ ان کے اس مخطوطے پر جس کے سرورق کی تصویر مقدمے کے صفحہ ۶۳ پر موجود ہے، اس میں ابن ابی العز کا نام نہیں ؛ بلکہ ان کے والد کا نام مکتوب ہے، اور اس پر ان کے والد کی تاریخ وفات (۷۴۶) لکھی ہوئی ہے؛ حالانکہ احمد شاکر کے بقول تو بیٹا شارح ہے۔ درحقیقت اس مخطوطے پر بہت سی مرتبہ نام لکھ کر مٹایا گیا، جس کا حاصل یہ نکلا کہ یہ بعینہ پہلے نسخے کی طرح عاری عن اسم المؤلف تھا۔

بہر حال ابن ابی العز کا شارح ہونا ممکن تو ہے؛ لیکن یقینی وقطعی بات نہیں، اور شرح کی نسبت ان کی طرف تخمینی اور اجتہادی ہے۔

علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ ''**الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي**'' کی تعلیق میں فرماتے ہیں: '' **وطبع شرح لمجهول ينسب إلى المذهب الحنفي زورًا ينادي صنع يده بأنه جاهل**

بهذا الفن، وأنه حشوي مختل العيار". (تعليق العلامة محمد زاهد الكوثري على الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص٣٨، ط: المكتبة الأزهرية)



البتہ شیخ شعیب ارنوؤط اور شیخ عبداللہ بن عبدالمحسن ترکی نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ پر تعلیقات اور مقدمہ لکھا ہے۔ مقدمہ کے صفحہ ۷۱ پر ابن ابی العز کی طرف شرح کی نسبت کے صحیح ہونے پر یہ قرائن لکھے ہیں:

۱- امام سخاوی نے وجیز الکلام میں اور مرتضیٰ زبیدی نے احیاء العلوم کی شرح (۱۴۶/۲) میں اور صاحب کشف الظنون نے کشف الظنون کے صفحہ ۱۱۴۲ میں اس کی نسبت ابن ابی العز کی طرف کی ہے۔

۲- الاتباع ابن ابی العز کا رسالہ ہے، اس کا اسلوب بیان اور اس میں ذکر شدہ مسائل اور شرح عقیدہ طحاویہ کا اسلوب اور اکثر مسائل آپس میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔

۳- تاریخ قاضی ابن شہبہ میں جن مسائل کی وجہ سے ابن ابی العز پر آزمائشوں کا ذکر ہے وہ اکثر مسائل اس شرح میں موجود ہیں۔

## ابن ابی العز اور ان کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے بارے میں علما کے اقوال:

۱- ملا علی قاری نے الفقہ الاکبر کی شرح میں کئی مسائل کے تحت ابن ابی العز پر سخت الفاظ میں تنقید فرمائی ہے؛ چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں: "وقد تواترت أحاديث في إثبات الرؤية تواترًا معنويًّا، فيجب قبولها نقلاً ولا يلتفت إلى ما يتوهمه أهل البدعة عقلاً، ولقد أخطأ شارح عقيدة الطحاوي في هذه المسألة حيث قال: فهل يعقل رؤية بلا مقابلة، وفيه دليل على علوه على خلقه. انتهى. وكأنه قائل بالجهة العلوية لربه، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه سبحانه لا يرى في جهة، وقوله عليه الصلاة والسلام: "سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" تشبيه للرؤية بالرؤية في الجملة، لا تشبيه المرئي بالمرئي من جميع الوجوه. (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٢٥٠)

ملا علی قاری رحمہ اللہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "والحاصل أن الشارح يقول بعلو المكان مع نفي التشبيه، وتبع فيه طائفة من أهل البدعة". (منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، ص٣٣٤)

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح فقہ اکبر میں اور بھی متعدد مقامات پر ابن ابی العز پر تنقید کی ہے۔ نمونے کے طور پر صفحہ: ۳۰۴، ۳۳۲، ۴۳۴ کی عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

۲- علامہ زبیدیؒ إتحاف السادة المتقين میں لکھتے ہیں کہ خوب غور وفکر کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ابن ابی العز کا کلام امام صاحب کے مذہب کے اصولوں کے خلاف ہے؛ بلکہ اس میں علمائے اہل سنت کی

تردید ہے، گویا انھوں نے اجماع کی مخالفت کی ہے اور نصاری کے اقوال کو اہل سنت کا قول بنایا ہے۔ ’’ولما تأملته حق التأمل وجدته كلامًا مخالفًا لأصول مذهب إمامه، وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى، فليتنبه لذلك‘‘. (إتحاف السادة المتقين ۱٤٦/۲)



۳- علامہ زاہد کوثری سے جب اس شرح کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: ایک مجہول شخص کی شرح ہے، جس کی نسبت مذہب حنفی کی طرف جھوٹی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فن عقائد سے ناواقف تھا۔ ’’وطبع شرح لمجهول ينسب إلى المذهب الحنفي زورًا ينادي صنع يده بأنه جاهل بهذا الفن وأنه حشوي مختل العيار‘‘. (تعليق العلامة محمد زاهد الكوثري على الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي، ص۳۸، ط: المكتبة الأزهرية)

۴- معاصرین میں شیخ سعید فودہ نے جگہ جگہ اپنی تصانیف میں ابن ابی العز پر تنقید فرمائی ہے۔ شرح العقیدۃ الطحاویہ میں مسئلہ ’’القدیم من أسماء اللہ تعالیٰ‘‘ کے تحت لکھتے ہیں: ’’فيتبين لنا أن نفيه لهذا الاستعمال فيه مغالطات وأخطاء عديدة، وقد قلد ابن باز في ذلك ابن أبي العز الحنفي في شرحه، وهذا تلقى هذه الأغاليط عن شيخهم الأكبر ابن تيمية. فتنبه‘‘. (شرح العقيدة الطحاوية للشيخ سعيد فودة، ص۲٦)

۵- شیخ حسن بن علی السقاف بھی سختی سے ان پر رد کرتے ہیں۔ بالخصوص ان کے رسالے ’’تهنئة الصديق المحبوب‘‘، ’’التنديد بمن عدد التوحيد‘‘ اور عقیدۃ الطحاوی کی شرح میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور ان کی شرح کے قابل تنقید مسائل کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔

یاد رہے کہ شیخ حسن سقاف کی بعض آراء سے ہم متفق نہیں۔ ہم ان کو مقتدیٰ نہیں سمجھتے۔

٦- ابن قاضی شہبہ نے اپنی تاریخ (۳/۸۹-۹۱) میں ابن ابی العز کے محاکے کا وہی قصہ ذکر کیا ہے جو حافظ ابن حجر نے إنباء الغمر میں لکھا ہے۔ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ حافظ ابن حجر مذکورہ قصے کے بارے میں لکھتے ہیں: ’’وأن العلماء بالديار المصرية خصوصًا أهل مذهبه من الحنفية أنكروا ذلك‘‘. (إنباء الغمر ۲۵۸/۱)

عقائد و اصول کے علاوہ ابن ابی العز کے فقہی تفردات وشذوذ بھی کافی ہیں جو ان کی کتاب ’’التنبيه على مشكلات الهداية‘‘ سے واضح ہوتے ہیں؛ بلکہ وہ تو تقلید شخصی ہی کے قائل نہیں تھے اور انھوں نے تقلید شخصی کے رد میں ’’الاتباع‘‘ نامی رسالہ تصنیف فرمایا۔ مولانا سجاد بن حجابی اپنی تحقیق میں فرماتے ہیں:

’’ابن ابی العز رحمہ اللہ کا نظریہ تقلید بھی مذاہب اربعہ متبوعہ سے کئی مواضع پر متصادم ہے۔ ملا معین سندھی

نے جب دراسات اللبیب (ص:۱۴۹) پر ابن ابی العز کے اس قول ''کسی واحد معین امام کی تقلید کو لازم قرار دینے والا جاہل اور گمراہ ہے۔'' سے اپنے لیے استدلال کیا، تو علمائے حق نے اس پر مدلل تنقید کی؛ چنانچہ محدث کبیر عبداللطیف سندھی نے ''ذب ذبابات الدراسات'' (۴۳۱/۱) میں ابن ابی العز اور معین سندھی کا مدلل جواب دیا۔ اہل علم حضرات اس کا ضرور مطالعہ فرمائیں''۔

علامہ عبداللطیف سندھی ابن ابی العز کی عبارت کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں: **" على أن إفراط ابن أبي العز في مخالفة المذاهب من الأمور المعلومة عند علماء الفرق الأربعة، فلا يلتفت إلى قوله هذا''.** (ذب ذبابات الدراسات ۴۳۲/۱)

علامہ عبداللطیف سندھی کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز تو خود یہ لکھتے ہیں کہ معین امام کی تقلید تو جائز نہیں؛ مگر دوسری طرف اپنی ہی رائے کو درست کہہ کر لوگوں سے اپنی تقلید کرانا چاہتے ہیں؛ چنانچہ علامہ عبداللطیف سندھی لکھتے ہیں: **''ومن العجب أنه قد يتكلم ابن أبي العز في حاشيته على الهداية في بعض المواضع فيقول: الصواب أو الحق الذي يجب اتباعه هو الذي سمحتُ به، دون ما كره غيري''.** (ذب ذبابات الدراسات ۴۳۲/۱)

مشائخ حنفیہ میں سے علامہ قاسم بن قطلو بغا نے ابن ابی العز کی کتاب **''التنبيه على مشكلات الهداية''** کا مستقل جواب تحریر فرمایا ہے، جو **''أجوبة عن اعتراضات ابن أبي العز ''** کے نام سے معروف ہے۔

## ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں بعض قابل تنقید مقامات:

**والآن نذكر بعض المسائل التي خالف فيها ابن أبي العز الجمهور أو السادات الحنفية:**

**(۱) قسَّم ابن أبي العز التوحيد إلى ثلاثة أقسام.** (شرح العقيدة الطحاوية ۲٤/۱-۵۲)

**۱- توحيد الألوهية، أي كون الله تعالى معبودا وحده.**

**۲- توحيد الربوبية، أي كون الله تعالى خالقا وربًّا .**

**۳- توحيد الأسماء والصفات، وهو حمل صفات الله تعالى على المعاني الحقيقية الظاهرة مع حرمة التأويل.**

**وكثير من المشايخ والعلماء ينكرون هذا التقسيم، وألّف الشيخ حسن بن علي السقاف رسالة فى رد هذا التقسيم سماها ''التنديد لمن عدد التوحيد'' وهي مطبوعة في رسائله (من ۵۹۱/۲ إلى ٦۳۵/۲) - ولا نوافق السقاف في بعض ما كتبه في مصنفاته- وتكلمنا في أول الشرح على هذا التقسيم فليراجع.**

**(٢) قال ابن أبي العز: القديم ليس من أسماء اللّٰه تعالى.** (شرح العقيدة الطحاوية ١/٧٧)

**نقول: القديم من أسماء اللّٰه تعالى، وقد ورد هذا الاسم في أسماء اللّٰه تعالى في حديث طويل من سنن ابن ماجه "النُّور، المُنير، التَّامُّ، القديم، الوتر، الأحد، الصمد الذي لم يلد ولم يُولد..."** (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١، كتاب الدعاء: باب أسماء اللّٰه عز وجل)

**وقال سراج الدين علي بن عثمان الأوشي:**

**إلٰـه الخلق مولانا قديم ۞ وموصوف بأوصاف الكمال**

**قال العلامة القاري في شرحه: "والقديم ما لم يسبق بالعدم، وما ثبت قدمه استحال عدمه، فهو متضمن لنعت البقاء".** (ضوء المعالي شرح بدء الأمالي، ص ٢٠)

**والقديم خلاصة الآية الواردة في سورة الحديد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾.** (الحديد:٣) **وفي صحيح مسلم: "اللّٰهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنَّا الدين وأغنِنا من الفقر".** (صحيح مسلم، رقم:٢٧١٣، باب ما يقول عند النوم) **وما ذكِر في الحديث من معنى الأول والآخر هو معنى القديم بعينه.**

**(٣) يقول ابن أبي العز بكون العالم قديمًا بالنوع، حادثًا بتسلسل الأفراد اتباعًا للعلامة ابن تيمية.** (شرح العقيدة الطحاوية، ص١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ٦٢٢)

**قال أهل السنة والجماعة: العالم حادث بالنوع. قال النبي صلى اللّٰه عليه وسلم :"كان اللّٰه ولم يكن غيره".** (صحيح البخاري، رقم: ٣١٩١) **وفي رواية: "كان اللّٰه ولم يكن شيء قبله".** (صحيح البخاري، رقم:٧٤١٨) **وقال اللّٰه تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾.** (الزمر:٦٢) **والخالق يكون قبل المخلوق. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ﴾.** (الروم:٢٧) **أي بدأ خلق الكائنات بعد العدم. وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيْرًا﴾.** (الفرقان:٢)

**ونَسَب العلامة أنور شاه الكشميري إلى الشيخ الشاه ولي اللّٰه رحمه اللّٰه أنه قائل بقدم العالم، فقال: "واختار الشاه ولي اللّٰه في بعض رسائله قدم العالم، وتمسك بما عند الترمذي أنه صلى اللّٰه عليه وسلم سُئِل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عَماءٍ ماتحته هواء، وما فوقه هواء".** (فيض الباري ٤/١)

وقال صاحب أنوار الباري الشيخ محمد رضا البجنوري تلميذ الشيخ الكشميري وختنه (ماعبارته): "حضرت شاہ صاحب قدم عالم کے بھی قائل تھے جوسب سے بڑا داہیہ والمیہ تھا۔ اس کو علامہ کشمیری نے فیض الباری، باب بدء الخلق میں ان کے بعض رسائل: الخير الكثير اور التفهيمات الإلهية سے نقل کیا ہے اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات ان کا اس کے لیے حدیث ابی رزین سے استدلال ہے جو عماء کے باب میں ترمذی میں مروی ہے"۔



لكن نقول: عبارة الشاه ولي اللّٰه رحمه اللّٰه في "الخير الكثير" (ص۳۳)، و"التفهيمات الإلٰهية" (۴۲/۲) تدل على أنه يقول بحدوث العالم، ولكن يشرح بأن الحدوث على نوعين: حدوث ذاتي، وهو احتياج الممكنات كلها إلى ذات اللّٰه تعالى، وحدوث زماني، وهذا يشمل الزمان والزمانيات، فالزمان أيضًا حادث مثل الزمانيات بحيث أن الزمان مسبوق بامتداد وهمي، كما أن الصورة النوعية والجسمية من غير حقيقتها شيء وهمي. هذا ما فهمناه من كلامه رحمه اللّٰه تعالى. والشاه ولي اللّٰه رحمه اللّٰه تعالى جعل كون الأشياء مسبوقا بالزمان معنى عاميا، وكون بعض الأشياء مسبوقا بالزمان أو بامتداد موهوم كالزمان معنى خاصًا للحدوث. (التفهيمات، ص۴۲)

(٤) يقول ابن أبي العز بعدم جواز استعمال لفظ العشق في اللّٰه تعالى والرسول صلى اللّٰه عليه وسلم. يقول: لعل امتناع إطلاقه أن العشق محبة مع شهوة". (شرح العقيدة الطحاوية ١٦٦/١)

ونقول: العشق غاية الحب، وقد ورد هذا اللفظ في رواية الحديث: "من عشِق فعَفَّ وكتم فمات فهو شهيد". (اعتلال القلوب للخرائطي، رقم:١٠٦) وصحَّحه ابن حزم، والحافظ علاء الدين مغلطاي، والحافظ السخاوي، والنووي، وأبو الوليد الباجي، والقشيري، وابن الصائغ، وغيرهم. (درء الضعف عن حديث من عشق فعف، ص١٠٥-١٠٩) ويقول ابن أبي العز والسلفيون: لا يصح هذا الحديث، وفي إسناده سويد بن سعيد وهو ضعيف. و في رواية أخرى "من عشق فظفر فعف فمات فهو شهيد" وفي إسناده محمد بن مسروق وهو ضعيف؛ لكن رواه أبو النصر المروزى عن ابن عباس بسند صحيح كما فى فيض القدير شرح الجامع الصغير (١٨٠/٦)

ويـؤيـده أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم من غزوة فقال: "قدمتم من الجهاد الأصغر إلـى الجهاد الأكبر، قالوا: ما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هواه". (تاريخ بغداد ١٥/٦٨٥) وفي إسناده ليث بن أبي سليم اختلط بآخره.

ويـؤيـده قـوله عليه السلام: "المجاهد من جاهد نفسه". (سنن الترمذي، رقم: ١٦٢١، وقال: حسن صحيح)

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾. (النازعات: ٤٠)

ويـؤيـده قـولـه عـليـه السلام: "سبعة يظلهم الله في ظله، يومَ لا ظل إلا ظله، – وفيه – رجل طلبْته امرأةٌ ذات منصِبٍ وجمال، فقال: إني أخاف الله. (صحيح البخاري، رقم: ٦٦٠)

ويـؤيـده حديث الغار الذي ذكِر فيه أن الرجل ترك عشيقته خوفًا من الله تعالى وتوسل بهذا العمل، فنجاه الله تعالى من الغار. (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٦٥)

ولـلشيـخ أحـمـد بن صديق الغمارى رسالة سماها "درء الضعف عن حديث من عشق فعف" وما ذكرناه ملخص ما كتبه في تلك الرسالة.

(٥) يـنـكـر ابـن أبـي الـعـز الـكـلام النفسي ويقول كلامه تعالى مركب من الحروف والأصوات. (شرح العقيدة الطحاوية ١/١٨٥، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٥)

ونـقول: الكلام النفسي ثابت لله تعالى كما ذكرناه في محله، ونقول: كلام الله تعالى ليس حروفًا وأصواتًا. وقال العلامة ابن تيمية وتبعه ابن أبي العز: إن كلامه أصوات وحروف متتـابـعة لا مـجتـمـعة. وقـال الـجـمهور: الحروف والأصوات مخلوقة نحتاج إليها للتفاهم والتخاطب، وكلام الله تعالى مستغن عنها.

والإمام البخاري يثبت الصوت لله تعالى كما هو المذكور في "فيض الباري" تحت باب قـولـه تـعـالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾، وأوَّله الشارحون بصوت الملائكة أو صوت مخلوق في مـحـل، واستدل الإمام البخاري بحديث جابر وذكره بصيغة التمريض سمعتُ النبي صلى الله عـليـه وسـلـم يـقـول: "يـحشـر الـلّـه الـنـاس فيـناديهم بصوت يسمعه من بعُد كما يسمعه من قرُب". (٢/١١١٤، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي)

وقال ابن حجر كما في حاشية صحيح البخاري ما حاصله: لو كان له صوت فهو من غير

مخارج لا كأصواتنا، كرؤيته تعالى ليست كرؤيتنا، وصفة الخالق لا تقاس على المخلوق. وقال الشيخ أنور في "فيض الباري": لو قيل به فلا بد فيه من قيد، وهو بحيث لا يشبه أصوات المخلوقين. والله تعالى أعلم.



والأحاديث المثبتة للصوت لا تقوم حجة في العقائد، كما حققه العلامة الكوثري في حاشية "الأسماء والصفات" للبيهقي. وحديث جابر "يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه مَن بَعُدَ كما يسمعه مَن قَرُب". علقه البخاري بقوله: "يُذكَر عن جابر". ومداره على عبد اللّٰه بن محمد بن عقيل وهو ضعيف باتفاق. وقد انفرد عنه القاسم بن عبد الواحد وهو ممن لا يحتج به. وحديث أبي سعيد الخدري: "يقول الله: يا آدم، فيُنادَى بصوتٍ إنَّ اللّٰه يأمرك". (صحيح البخاري، رقم:٧٤٨٣) فلفظ "ينادَى" فيه بصيغة المجهول جزمًا بدليل "إنَّ اللّٰه يأمرك"، وليس فيه إني آمرك. ويؤيد صيغة المجهول ما خرَّج ابن القيم في حادي الأرواح عن الدارقطني من حديث أبي موسى: "يبعث الله يوم القيامة مناديًا بصوت يسمعه أولُهم وآخرهم: إن الله وعدهم ..." الحديث. (ملخص ما في تعليقات السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص ٧١-٧٢)

أو هذه الأحاديث مؤوَّلة بأن المراد بالصوت الكلام، أو بأنها أصوات الملائكة، أو نقول: الأصوات دالة على كلام الله تعالى، وليست كلام الله تعالى، كما أن الكلام اللفظي دال على الكلام النفسي القديم، وكما أن الله تعالى يتجلى في بعض الصور، كما ورد في الحديث: "فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة". (صحيح البخاري، رقم:٧٤٣٩. وصحيح مسلم، رقم:١٨٣) فقال العلامة أنور شاه في فيض الباري شرح صحيح البخاري: هذه ليست رؤية الذات؛ لأن الصور تكون حادثة، نعم أنها دالة على الذات، كالكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي. (فيض الباري ٤/٤٠٣-٤٠٩)

(٦) ابن أبي العز ينفي التأويل فيما ظاهره التمثيل، وينفي تأويل اليد بالقدرة. (شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٢٦، ٢٢٧، ٢٦٥)

نقول: اختار المتقدمون أحيانًا والمتأخرون عامةً التأويل حفظًا لعامة الناس من التشبيه والتمثيل والتجسيم والتجسيد. قال الشيخ خليل أحمد السهارنفوري في المهند في أمثال قوله تعالى: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾: "قولنا في أمثال تلك الآيات أن نؤمن بها، ولا

يقال: كيف، ونؤمن بأن اللّٰه تعالى متعال عن صفات المخلوقين، وعن سمات النقص والحدوث، كما هو رأي القدماء. وأما ما قال المتأخرون من أئمتنا في تلك الآيات فهم يؤوّلونها بتأويلات صحيحة تسوغ لغةً وشرعًا بأنه يمكن أن يكون المراد عن الاستواء الاستيلاء، وعن اليد القدرة، إلى غير ذلك. وأما الجهة والمكان فلا يجوز إثباتهما للّٰه تعالى". (المهند على المفند، السؤال الثالث عشر، والسؤال الرابع عشر)

**(٧) يثبت ابن أبي العز الحد والجهة للّٰه تعالى.** (شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٣/١)

ونقول يستحيل ثبوت الحد والجهة للّٰه تعالى، فالحد يكون للأجسام والأجرام والأعراض، واللّٰه تعالى منزه عن أن يكون جسمًا أو عرضًا، وكذلك الجهة بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو قدام أو خلف مستحيل على اللّٰه تعالى؛ لأنه لو كان كذلك لكان جسمًا أو عرضًا. كذا في تهذيب شرح السنوسية. (أم البراهين، ص٤٢ للشيخ سعيد فودة).

وقد بين الناظم هذا بقوله:

نسمي اللّٰه شيئًا لا كالأشيا ❁ وذاتًا عن جهات الست خالي

قال العلامة القاري في ضوء المعالي فيه ردٌّ على المعتزلة والقدرية أنَّ اللّٰه في كل مكان، وعلى المشبهة والكرامية أنه على العرش سبحانه وتعالى". (ضوء المعالي، ٢٧)

والمعلوم الثابت للّٰه تعالى علو مكانة لا علو مكان، مثل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلَيْمٌ﴾. (يوسف: ٧٦) ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾. (الأنعام: ١٨) وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في موضعها.

**(٨) يقول ابن أبي العز: اللّٰه تعالى فوق العرش فوقيةً مكانيةً.** (شرح العقيدة الطحاوية ٣٦٤/٢، ٣٧٥)

ونحن نقول كما قال الناظم في الشعر الثاني عشر:

وربُّ العرش فوق العرش لكن ❁ بلا وصف التمكن واتصال

قال جعفر الصادق كما في الرسالة القشيرية: من زعم أن اللّٰه في شيء، أو من شيء، أو على شيء، فقد أشرك، إذ لو كان على شيء لكان محمولًا، ولو كان في شيء لكان محصورًا، ولو كان من شيء لكان محدثًا. كذا في رسائل السقاف.

ومعنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (الأنعام:١٨) فوقية القدرة والعظمة. ومعنى قوله تعالى﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (الملك:١٦) من عظمة شأنه في السماء. والاستواء على العرش كناية عن استواء حكومته، وبدء ها بخلق الكائنات، كما يقال: جلس السلطان على السرير أو الكرسي. أو الاستواء بمعنى الاستيلاء. وأما الاستواء بمعنى الاستقرار فمن صفات الأجسام. ولو حملنا هذه الآية على الظاهر لتعارضت هذه الآية بالآيات الكثيرة الأخرى، كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلكِنْ لَا تُبْصِرُوْنَ﴾ وقال: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى﴾(طه:٤٦) وقال: ﴿وَاللّٰهُ مَعَكُمْ﴾(محمد:٣٥) وقال: ﴿مَا يَكُوْنُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوْا﴾(المجادلة:٧) وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ﴾ (الزخرف:٨٤) والفوقية الحسية ليست بكمالٍ فربما يكون الغلام والخادم فوق الحصن، والمولى أو المالك في التحت.

وأما حديث الجارية المذكور فيه "قال: أين اللّٰه؟ قالت: في السماء". فقد تكلمنا فيه بأن المحدثين كالبيهقي في كتاب الأسماء والصفات، والحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير، وغيرهما حققوا أن الحديث مضطرب وشاذ، والأصحُّ ما في مسند أحمد (٣٢٤/٣٣)، ومنصف عبد الرزاق (١٧٥/٩)، والسنن الكبرى للبيهقي (٥٧/١٠)، والمعجم الكبير للطبراني (١٧٣/١٠)، والمنتقى لابن الجارود (٢٣٤/١) ومصنف لابن أبي شيبة (٢٠/١١) "أن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم قال لها: أتشهدين أن لا إلٰه إلا اللّٰه؟ فقالت: نعم، قال: أتشهدين أني رسول اللّٰه؟ قالت: نعم".

وهو الموافق بالأحاديث الأخرى؛ فإن الكافر يسلم بالشهادتين لا بإقرار كون اللّٰه تعالى في السماء، بل هذه عقيدة فرعون إذ قال: ﴿يَا هَامَانُ ابْنِ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمٰوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلٰهِ مُوْسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾. (غافر:٣٦-٣٧)

وألّف الشيخ دريان الأظهري كتابًا في هذا الموضوع اسمه "غاية البيان في تنزيه الرحمن عن الجهة والمكان".

وقد أجاب المحدث أبو الفضل الغماري في "فتح المعين" عن حديث الجارية بأجوبة، منها:

**١– مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا أتاه شخص يريد الإسلام سأله عن الشهادتين، فإذا قبلهما حكم بإسلامه .**

**٢– إن النبي صلى الله عليه وسلم بيَّن أركان الدين في حديث سؤال جبريل عليه الصلاة والسلام، ولم يذكر عقيدة أن الله في السماء .**

**٣– أن عقيدة "أين الله؟" لا تثبت توحيدًا ولا تنفي شركًا .** (فتح المعين بنقد كتاب الأربعين، ص٢٧–٢٨)

**ولو سلمنا أن حديث الجارية غير مضطرب ولا شاذ فمعناه أين عظمة شأنه وعظيم سلطانه وشواهد قدرته؟ قالت: في السماء. وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لمَّا قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش: إنَّ رحمتي غلبت غضبي".** (صحيح البخاري، رقم: ٣١٩، كتاب بدء الخلق) **فمعنى قوله "فهو عنده" كونه مخفيا مكنونًا عن الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾** (الزخرف: ٨٥)**. وقال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾** (الأنعام: ٥٩) **وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾** (الرعد: ٨) **وقال تعالى: ﴿مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ﴾** (هود: ٨٣) **وقد يأتي هذا اللفظ أي: "عنده" لكون الشيء معظمًا، كما في قوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيْكٍ مُقْتَدِرٍ﴾** (القمر: ٥٥) **وقال تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ فَرِحِيْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾** (آل عمران: ١٦٩–١٧٠) **وقال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْإِسْلَامُ﴾** (آل عمران: ١٩)

**(٩) يعتقد ابن أبي العز تبعًا للعلامتين– ابن تيمية وابن القيم– أن النار فانيةٌ . وذكر تفصيل هذه المسئلة في محلها تحت الشعر التاسع عشر تحت قوله:**

**ولا يفنى الجحيم ولا الجنان ۞ ولا أهلوهما أهل انتقال**

**فطالعه هناك، واستمع بعض الآيات لتكون على بصيرة على دوام النار: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيْدُوْا فِيْهَا وَذُوْقُوا عَذَابَ الْحَرِيْقِ﴾** (الحج: ٢٢) **وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيْهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَزِيْزًا حَكِيْمًا﴾**(النساء: ٥٦) **وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيْدُوا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ**

تُكَذِّبُوْنَ﴾ (السجدة: ٢٠) وقال تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَى عَلَيْهِمْ فَيَمُوْتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذٰلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُوْرٍ﴾ (فاطر: ٣٦) وقال تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُوْنَ﴾ (الزخرف: ٧٧) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِيْنَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَا أُوْلٰئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٦).



(١٠) يقول الشيخ ابن أبي العز: الكرسي موضع قدمي الله تعالى. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٣٦٩)

نقول: الله تعالى منزه من القدمين والمكان، هو خالق المكان ليس متمكنًا في المكان. وقال العلامة ابن تيمية: إن عرشه أو كرسيه وسع السموات والأرض وأنه يجلس عليه فما يفضل عنه قدر أربعة أصابع أو لا يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع وإنه ليَئِطُّ به أطيط الرَّحل الجديد بالراكب. كذا في مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/٤٣٤)

قال المحدث الكوثري في تعليقه على "السيف الصقيل": "قال أبو حيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥): وقد قرأتُ في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش "إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانًا يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم". تحيل عليه محمد بن عبد الحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كما ترى في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جدًّا وأكبر أن ينسب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكًا لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين". (حاشية السيف الصقيل، ص٩٦)

وما روي عن أبي موسى الأشعري: الكرسي موضع القدمين، ففي إسناده عمارة بن عمير ذكره البخاري في الضعفاء. كذا في تعليقات العلامة الكوثري على "الأسماء والصفات" للبيهقي (ص٣٧٦). وكذا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفًا أن الكرسي موضع القدمين لم يرفعه غير شجاع بن مخلد، وهو واهم، وقد ضعَّفه العقيلي. كذا في تعليقات العلامة الكوثري على "الأسماء والصفات" للبيهقي، (ص٣٣٣). وعلى فرض

صحة الأثر ين معناهما أن موضع القدمين من السرير لا من اللّٰه تعالى يكون صغيرا بالنسبة إلى السرير، كذلك الكرسي أصغر بالنسبة إلى العرش. كذا في كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، فليراجع.

(١١) أنكر الشيخ ابن أبي العز التوسل بالذوات الصالحة. (شرح العقيدة الطحاوية ٢٩٨-٩٥/١)

والجمهور من أتباع الأئمة الأربعة يجوزون التوسل بها، وهو في الحقيقة توسل بمحبة المتوسل بالمتوسل به، وهذا توسل بالعمل القلبي الحسن، فلا يرد أن الذات الصالح لا يتدخل في قضاء الحاجة؛ لأن الحب عملنا، وقد فصَّلنا مسألة التوسل بالصالحين مع عبارات المذاهب الأربعة في شرح قصيدة البردة من صفحه ٦٥٤ إلى ٦٨٧، ونذكر ههنا بعض الدلائل بالإيجاز:

١- عن أنس بن مالك، أنَّ عمر بن الخطاب رضي اللّٰه عنه، كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبدالمطلب، فقال: "اللّٰهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا فيسقون". (صحيح البخاري، رقم: ١٠١٠، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء).

حديث الأعمى حيث شكى إلى النبي صلى اللّٰه عليه وسلم عميه، فأمره بالوضوء والدعاء بأن يقول: "اللّٰهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيِّك محمدٍ نبيِّ الرحمة، إني توجهتُ بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي، اللّٰهم فشفِّعْه فِيَّ". (سنن الترمذي، رقم:٣٥٧٨، باب بعد باب دعاء الضيف. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب. وابن ماجه، رقم:١٣٨٥، وقال ابن ماجه بعد الحديث: قال أبو اسحاق: هذا حديث صحيح).

٣- وفي صحيح البخاري عن عبد اللّٰه بن دينار قال: سمعت ابن عمر يتمثل بشعر أبي طالب:

وأبيضَ يُستسقَى الغمامُ بوجهه ❁ ثِمالُ اليتامَى عصمةٌ للأرامِلِ

(صحيح البخاري، رقم:١٠٠٨، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء).

هذا قول أبي طالب قرره النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، وابن عمر، والصحابة، وفيه طلب الغيث بوجه النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، أي: بذاته الكريم.

(١٢) قـال ابـن أبي العز: إن الوليد بن عقبة كان يشرب الخمر. (شرح العقيدة الطحاوية ٥٣٢/٢)

نـقـول: كـان وليـد بـن عـقبة مـن صـغـار الصحابة، وكان من خيار الولاة على الكوفة مـحبـوبًـا عند الناس، ولم يكن يشرب الخمر، بل هذا اتهام بعض الظالمين وكذب وافتراء، ولما عزله أمير المؤمنين عثمان من إمارة الكوفة، قال بعض الأعراب:

يـا ويـلـنـا قـد عُزِل الوليدُ ۞ وجـاء نـا مُـجَوِّعًـا سعيدُ (فتح الباري ٥٧/٧)

أي: سـعيـد بن العاص. وقصة هذا الافتراء أنه كان يسكن في الكوفة رجل جيد فاضل يـكـنـى ابـن الحيسمان، وكان بيته مركزًا ومجتمعًا للمجاهدين الخارجين في سبيل اللّٰه إلى آذر بـائيـجان، فقُتِل ابن الحيسمان، فقتَل أمير الكوفة الوليد رضي اللّٰه عنه في قصاصه ثلاثة أشـخـاص: زهيـر بـن جـندب، و مورع بن أبي مورع، وشبيلا، فحقد أسرتهم وعادوا الوليد فـدبـروا لاتِّـهـامـه واحتـالـوا، واتهموه بشرب الخمر، وشهد بالشرب عند عثمان شاهدان: أحدهما حمران بن أعين الرافضي، والثاني مجهول لا يعرف، وشهدا بأنه صلى الفجر أربعًا.

والقرائن القوية والشواهد الناصعة تدل على كذب الشهادة:

أمَّا أولًا: فلعدم توثيق الشاهدين، كما ذكرنا.

وأما ثانيًا: فلاضطراب أن الوليد صلى الفجر بالناس أربعًا، أو صلى ركعتين، وقال: هل أزيدكم.

وأمـا ثـالثًـا: فلانتهاء أحد الإسنادين في صحيح مسلم في حد شرب الخمر إلى حضين بـن الـمـنـذر، ولـم يكن حاضرًا في تلك الواقعة، بل حكى شهادة الشاهدين الذين شهدا في مـجـلـس عثـمان رضي اللّٰه عنه، أي: لم يكن حاضرًا في الكوفة، بل كان حاضرا في مجلس الشـــهـادة في المدينة. والإسناد الثاني ينتهي إلى عبد اللّٰه بن شوذب الذي ولد بعد ٥٦ سنة بعد هذه الواقعة.

وأما رابعًا: فيقول أحد الشاهدين شرب الخمر، والثاني يقول: تقيأها.

وأمـا خـامسًـا: فـكان عثمان رضي اللّٰه عنه على تيقن كذب الشهادة، وإنما أقام الحد دفـعًـا لـلـفتـنة وسدًّا لأفواه الناس. قال عثمان رضي اللّٰه عنه: "نقيم الحد ويبوء شاهدُ الزور بـالـنـار، فـاصبـر يـا أخـي". كـذا في تاريخ الطبري (٢٧٦/٤). وانظر لتفصيل هذه التهمة:

العواصم من القواصم لابن العربي مع تعليقاته (ص٩٣-٩٤)، وتكملة فتح الملهم (٢/٤٩٩-٥٠٠).



وحمران بن أعين الشاهد في هذه الواقعة قال أحمد فيه: يتشيع هو وأخوه. وقال الآجري عن أبي داود: كان رافضيا. وضعَّفه يحيى بن معين، كما في تهذيب التهذيب. وقال الخطيب محي الدين في تعليقات العواصم من القواصم: إنه تزوج بمعتدة في عدتها. وانظر لتفصيل دفع الاتهام عن الوليد: تكملة فتح الملهم (٢/٤٩٨-٥٠٢)

(**١٣**) قال ابن أبي العز: التفويض في المتشابهات جحد لمعانيها. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٨٥)

قلنا: التفويض صحيح وحق عند الجماهير. قال عبد الله بن وهب: "كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذته الرحضاء، ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع. وما أراك إلا صاحب بدعة". (فتح الباري ١٣/٣٠٦-٣٠٧)

وسُئِل الأوزاعي ومالك والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصِّفة فقالوا: أمِرُّوها كما جاءت بلا كيف. (فتح الباري ١٣/٤٠٧)

وقلت: معنى الإمرار: إمرارها على اللسان، والتلاوة من غير تأمل وخوض في المعنى والتأويل مع تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتمثيل.

وقال الحافظ ابن حجر: "الثالث: إمرارها على ما جاءت مفوَّضًا معناها إلى الله تعالى. قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف الصالح". (فتح الباري ١٣/٣٩٠)

ونقل البيهقي في الأسماء والصفات (ص١١٦) عن مالك: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب".

قال عبد الهادي الخرسة: "أما العبارة المنسوبة إليه (أي: الإمام مالك) "والكيف مجهول" فهي ليست ثابتة عنه بطريق، وهي غير صحيحة؛ لأن فيها إثبات الكيف وإثبات جهلنا به، مع أن عقيدة أهل الحق أنه لا كيف. (الله معنا بعلمه لا بذاته، ص١٣)

وقال الإمام الترمذي: "والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديثُ ونُؤمِن بها، ولا يقال: كيف؟". (سنن الترمذي، باب ما جاء في خلود أهل الجنة)

وسئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى. رواه عنه الخلال بسند صحيح. (الله معنا بعلمه لا بذاته، ص ١١)

فإنكار التفويض إنكار الشمس في نصف النهار في يوم صاح.

(١٤) كفَّر ابن أبي العز الشيخ محي الدين ابن العربي. يقول السلفية وابن أبي العز: إن ابن العربي الطائي كان زنديقًا حلوليًّا يعتقد وحدة الوجود، ويفسرونه بحلول الله تعالى في الأجسام . قال ابن أبي العز: وهؤلاء ظنوا أن وجود المخلوق هو وجود الخالق كابن العربي وأمثاله. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٢)

ونقول: لم يكن هو حلوليًّا، ولمسألة وحدة الوجود تشريحان وتأويلان :

الأول: أن الوجود الحقيقي الدائمي الذي لا يزول هو وجود الله تعالى. وأما وجود الكائنات في جنب وجود الله تعالى فهو كالعدم. وهذا معنى وحدة الوجود، أي: الموجود الحقيقي الدائمي هو الله تعالى الواحد وكل شيء هالك إلا وجهه. وهذا مثل أن تقوم في الصحراء التي لا شجرة فيها وقت الظهيرة والشمس على رأسك وتقول: إنه لا ظل في هذه الصحراء، مع أن ظل بعض الأحجار يوجد، لكنه كالمعدوم عرفًا.

والتشريح الثاني: إن بعض أهل الكمال من الصوفية إذا وقع عليهم تجلي نور الله تعالى فيرون هذا التجلي في الأشياء، ولا يرون إلا هو، فإذا رأوا الشجر المتجلي بنور الله تعالى يقولون: هو الله، أي: النور الظاهر على الشجر نور الله تعالى، ويسميه بعض الصوفية "وحدة الشهود"، كما أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام رأى نور الله تعالى على الشجرة، قال الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوْسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيْكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيْكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُوْنَ. فَلَمَّا جَاءَ هَا نُوْدِيَ أَنْ بُوْرِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ. (النمل: ٧-٨) وقال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُوْدِيَ يَا مُوْسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى. (طه: ١١-١٢) وهذا كما إذا طلعت الشمس وانتشر ضوءها اختفت الكواكب والنجوم، ولم يظهر إلا نور الشمس، فكذلك إذا ظهر على أولياء الله أنوار الله تعالى واختفت عن نظرهم الأشياء، وكما إذا أبصرت اليراعة، (أي: جگنو) ليلًا أبصرت النور خارجًا من خلفها، وإذا أبصرتها نهارًا لم تر شيئًا لغلبة ضوء الشمس.



وبدَّل مشايخنا الكبار وحدة الوجود لإزالة الشبهات بوحدة الشهود، وفسروه بكون الكائنات شاهدة على وحدة الله الكبير المتعال، أو بالالتفات والتوجه إلى الله الواحد، أو بكونه حاضرًا علمًا عند العبد كل وقت، فهو المتفرد بهذه الصفة لا يشاركه أحد فيها.

ففي كل شيء له آية ❁ تدلُّ على أنه واحد

(١٥) وقال ابن أبي العز: لا تقبل توبة الزنديق، وابن العربي زنديق عنده. يقول: والصحيح عدم قبولها. (شرح العقيدة الطحاوية ٧٤٥/٢)

الزنديق عند الأحناف من لا يتدين بدين ويظهر الإسلام ويطعن في الإسلام ويعترض. والمنافق من يبطن الكفر ويظهر الإسلام. وذكر علماء اللغة وجوها شتى في تسمية الزنديق. والأوضح عند الفقير أن الزنديق أصله ''زن دیگ'' أي: قدر المرأة، كما أن القدر لا تتقيد بإدام ومطبوخ مخصوص، بل يطبخ فيه الإدام مقتضى الأحوال والطبيعة، كالدجاج، والخضراوات، والعدس، واللحم، وغيرها. كذلك الزنديق لا يتقيد بدين خاص، بل يظهر اعتقاده لمختلف الأديان ويعترف وفق اقتضاء الحال، فيتنصر مع النصارى، ويتهود مع اليهود، ويتمجس مع المجوس.

قال ابن الهمام في الفتح: ''الزنديق من لا يتدين بدين''. (فتح القدير ٩٨/٦. والبحر الرائق ١٣٦/٥. والدر المختار ٢٤٣/٤).

وقال ابن عبد البر في التمهيد: سئل مالك رحمه الله تعالى عن الزندقة فقال: ''ماكان عليه المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم''. كذا في التمهيد ١٥٤/١٠.

وقال النووي في لغات الروضة: ''الزنديق الذي لا ينتحل دينا''. كذا في التقرير الرفيع لمشكاة المصابيح للشيخ محمد زكريا مع تعليق بعض الأفاضل (٥١/١).

واختلفوا هل تقبل توبة الزنديق، أم لا؟ فعند مالك وأحمد في رواية يقتل ولا تقبل توبته، كما في شرح البخاري لابن بطال (٨/٥٧٤)، والاستذكار (٢/٢٨٥). وعند الشافعي وأحمد في رواية إن تاب فتقبل توبته وإلا فيقتل، كما في المجموع شرح المهذب (١٩/٢٣٣)، والمغني لابن قدامة (١٠/٧٢). وللشافعية أقوال أخرى في المسألة، والأصح عند الحنفية كما نقل العلامة الشامي في رد المحتار (٤/١٩٩) عن الفتح قالوا: "لو جاء زنديق قبل أن يؤخذ فأخبر بأنه زنديق وتاب تقبَل توبته، فإن أُخِذ ثم تاب لا تقبل توبته ويقتل؛ لأنهم باطِنِيَّةٌ يعتقدون في الباطن خلاف ذلك، فيقتل ولا تؤخذ منه الجزية".

(١٦) يقول ابن أبي العز الإسلام لا يكون وحده سببًا لغفران جميع الذنوب، بل يحتاج إلى توبة. قال: "الأصح أنه لا بد من التوبة مع الإسلام". (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٤٥١)

ونقول ما تفصيله ما يلي: قال أبو حنيفة ومالك والشافعي: إن الإسلام يهدم ما قبله مطلقًا، وقال أحمد: الإسلام يهدم ما قبله بشرط أن يحسن عمله بعد الإسلام. وأما إذا أساء ولم يترك ما كان يعمله من المعاصي فلا يهدم. وراجع ماحرره ابن حجر رحمه اللّٰه في التفح، باب اثم من أشرك باللّٰه وعقوبته، من كتاب استتابة المرتدين.

واستدل أحمد أولاً بما رواه أبو سعيد الخدري أنه سمع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول: "إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر اللّٰه عنه كل سيئة زلفها، أي: قدمها وكان بعد ذلك القصاص: الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز اللّٰه عنها". (صحيح البخاري، رقم: ٤١)

وأجابوا عنه أولًا: بأن إحسان الإسلامِ الإخلاصُ والبعد عن النفاق والشك. كما في حاشية صحيح البخاري. (١/١١، باب حسن إسلام المرء) واستدل ثانيًا بما رواه عبد اللّٰه بن مسعود، قال رجل: يا رسول اللّٰه! أنُواخَذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: "من أحسن في الإسلام لم يُؤاخَذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أُخِذ بالأول والآخر". (صحيح البخاري، رقم: ٦٩٢١. وصحيح مسلم، رقم: ١٨٩)

قلنا: المراد بالمؤاخذة العتاب دون العقاب بأن يقال له: إنك كنت تفعل في الجاهلية ولم تمتنع في الإسلام، هذا عار عليك عظيم. أو المراد بالإساء ة في الإسلام الإرتدادُ، أو

ارتكاب النفاق وعدم الإخلاص. وانظر للمذاهب فتح الباري، باب اثم من أشرك بالله وعقوبته، في كتاب استتابة المرتدين.

واستدل الأئمة الثلاثة، أمَّا أولًا: فبقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال:٣٨) فهذه الآية تدل على أن الإسلام يهدم ما قبله.

وثانيًا: بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُوْلٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ أُجُوْرَهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَحِيْمًا﴾. (النساء: ١٥٢)

وثالثًا: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الإسلام يهدم ما كان قبله، والهجرة تهدم ما كان قبلها، والحج يهدم ما كان قبله". (صحيح مسلم، رقم:١٩٢)

ورابعًا: بحديث أسامة لما أنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم قتل رجل قال: "لا إله إلا الله". وفي آخر الحديث: حتى تمنيتُ أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم. (صحيح البخاري، رقم:٤٢٦٩)

وما ذكرنا من الاختلاف فهو في حقوق الله تعالى. وأما حقوق العباد فعبارة بعض المشايخ المحققين تدلُّ على أن حقوق العباد لا تنهدم بالإسلام، ويقول البعض: تنهدم؛ فإن الكافر الحربي إذا أسلم، فإنه لا يطالب بشيء من تلك الحقوق، ولو قتل وأخذ الأموال لم يقتص منه بالاجماع. كما قاله الإمام القرطبي في المفهم (٢/٩٤)، كذا في التقرير الرفيع مع تعليقه (١/٧٣). ويمكن التطبيق بين المسلكين بأنه إن كان المال المغصوب والمسروق موجودًا عند الحربي بعد الإسلام يؤمر برده إلى المالكين وإلا فلا .

يدل على ما قلنا أن المغيرة بن شعبة صحب قومًا في الجاهلية، فقتلهم وأخذ أموالهم، فأسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أما الإسلام فأقبَلُ، وأما المال فلستُ منه في شيء". (صحيح البخاري، رقم:٢٧٣١)

قال القسطلاني: "ولعله صلى الله عليه وسلم ترك المال في يده لإمكان أن يسلم قومه فيردُّ إليهم أموالهم". (إرشاد الساري ٤/٤٤٧)

(١٧) نسب ابن أبي العز إلى ابن العربي أنه قائل بتفضيل الولي على النبي والرسول، وفضَّل نفسه على الرسول صلى الله عليه وسلم. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤-٧٤٥)

ومحي الدين ابن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي مولدًا، ولد سنة ٥٥٨ بدمشق. من مصنفاته المشهورة: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم. أثنى عليه جمع من العلماء، منهم: مجد الدين الفيروزآبادي صاحب القاموس، وسراج الدين المخزومي، وكمال الدين الزملكاني، والشيخ صلاح الدين الصفدي، وقطب الدين الشيرازي، ومؤيد الدين الخجندي، وفخر الدين الرازي، والإمام محي الدين النووي، وعز الدين بن عبد السلام. وللسيوطي رسالة في الدفاع عنه اسمها "تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي" وللشيخ أشرف على التهانوي رسالة اسمها "التنبيه الطربي في تنزيه ابن العربي". وقال الشيخ ابن العربي في الفتوحات المكية: "كل حقيقة على خلاف الشريعة زندقة باطلة". وقال: "فمن قال إن ثمة طريقًا إلى الله خلاف ما شرع فقوله زور". وما يوجد في كتابه مخالفًا للشرع فهو مفترى عليه مدسوس في كتبه، كما صرح به الإمام الشعراني وأبو السعود وغيرهما. وطالع لهذا البحث مقدمة الشيخ محمد سلمان على "مرام الكلام" من ص ١٣ إلى ٢٧.

والشيخ محي الدين ابن العربي يقول في الفتوحات المكية (٢/٢٥٢):

بين الولاية والرسالة برزخ ❁ فيه النبوة حكمها لا يجهلُ

ومانسب إليه شارح العقيدة الطحاوية (٢/٧٤٣) تبعًا للشيخ ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٠٤) وجامع الرسائل (١/٢٠٩) بأنه يقول:

مقام النبوة في برزخ ❁ فويق الرسول ودون الولي

فلم يوجد في كتبه. كما صرح به الشيخ التركي والشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقهما.

نعم يوجد في لطائف الأسرار لابن العربي (ص٤٩) هذا الشعر:

سماء النبوة في برزخ ❁ دوين الولي وفوق الرسول

كذا في التعليق السابق. ولعله فى الأصل "دوين الرسول وفوق الولي" فحرفه اليهود ومعاندوه الذين دسوا وحرفوا في كتبه.

وكفَّره ابن أبي العز تبعًا للشيخ ابن تيمية بأنه جعل مرتبة خاتم الأولياء فوق خاتم الأنبياء، فإنه يرى في الحائط لبنتين لبنة الذهب ولبنة الفضة فجعل خاتم الأولياء لبنة ذهب. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤) وقد نقل صاحب التعليقِ الشيخ التركي والشيخ شعيب عبارة الشيخ ابن العربي في ذلك المقام.

وشرح ما يقول ابن العربي عندنا أن خاتم الأولياء يرى موضع لبنتين لبنة فضة، وهي عبارة عن اتِّباعه للرسول صلى الله عليه وسلم في الأحكام الشرعية، فابن العربي يفتخر باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، لا أنه يدعي التفوق عليه. وأماقوله: خاتم الأولياء يرى لبنة ذهب، ولعله النور الفائض اللاصق بالقلب واليقين الكامل الذي يكون في درجة عين اليقين والأحوال الطيبة الباطنية الجميلة، كالتواضع والصبر والشكر وفناء النفس، فهذه الكيفية تكون كالذهب لكونها مقصودة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ألاوإنَّ في الجسد مضغةً إذا صلحت صلح الجسد كلُّه، وإذا فسدتْ فسد الجسد كله، ألا وهي القلب". (صحيح البخاري، رقم: ٥٢) وهذه الكيفية حصلت ببركة اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم.

وعبارته في "الفصوص": والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع لبنة الفضة، وهو ظاهره، وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة متبع فيه. (تعليق شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤)

وموصوف بأوصاف الكمال:

اللہ تعالیٰ کی ذات تمام صفاتِ کمالیہ کے ساتھ موصوف ہے۔

## صفات کی تقسیم:

صفات کی اولاً دو قسمیں ہیں:

(۱) صفاتِ سلبیہ: جس میں اللہ تعالی سے کسی صفت کی نفی کی جائے۔

(۲) صفاتِ ثبوتیہ: جس میں اللہ تعالی کے لیے کسی صفت کو ثابت کیا جائے۔

پھر صفاتِ سلبیہ کی تین قسمیں ہیں:

### صفات سلبیہ کی اقسام ثلاثہ(۱):

پہلی قسم: التي ترجع إلى الذات. یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسی صفات کی نفی کرنا، جو اس کے شان کے لائق نہ ہو۔ مثلاً یہ کہا جائے: "إنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا خشب، ولا حجر".

---

(۱) الصفات السلبية: التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، وهي القِدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية. وليست منحصرة على الصحيح، وعُدّ خمسًا؛ لأن ما عداها من نفي الولد، والصاحبة، والمعين، وغير ذلك مما لا نهاية له. (راجع: تحفة المريد، ص١٠٧. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٤٨. و إشارات المرام، ص١٢٣)

## صفات سلبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا نظریہ:

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: صفات سلبیہ کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذکر نہیں کرنا چاہیے۔ جس طرح ''اللّٰہ جسم'' کہنا منع ہے، اسی طرح ''اللّٰہ لیس بجسم'' بھی نہیں کہنا چاہیے۔(۱)

یہ ان کا خاص نظریہ ہے، ورنہ تو صفاتِ سلبیہ کے لیے الگ سے سلب کرنے کی صراحت کی ضرورت ہی نہیں؛ بلکہ لفظ اللہ کی تعریف کافی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ: اللہ وہ واجب الوجود ہے، جو ہر قسم کے تغیر، زوال اور عیوب ونقائص سے پاک ہے۔ اس تعریف سے '' ما لا یلیق بشأنہ'' اور صفاتِ سلبیہ سب کی خود بخود نفی ہوگئی۔

دوسری قسم: ''الصفات التي ترجع إلی الصفات أو إلی صفة من الصفات''. جیسے اللہ کی ذات سے جہالت، نسیان یا نوم کی نفی کی جائے۔

تیسری قسم: ''الصفات التي ترجع إلی الأفعال''. یعنی اللہ تعالیٰ سے کسی فعل کی نفی کی جائے، جیسے ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:۷) یعنی اللہ تعالیٰ کفر کو بندوں کے لیے پسند نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾. (غافر:۳۱) یعنی اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ﴾ (الأنبیاء:۱۶) یعنی ہم نے آسمان اور زمین کو کھیل کے لیے نہیں بنایا۔

## صفات ثبوتیہ کی اقسام ثلاثہ(۲):

۱- صفاتِ حقیقیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق میں کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کا لحاظ

---

(۱) قال ابن تیمیة رحمه الله تعالی: في فتاواه (۵/۴۳۴):

''وأما الشرع، فمعلوم أنه لم ینقل عن أحد من الأنبیاء ولا الصحابة، ولا التابعین، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله لیس بجسم؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع''.

وقال في درء تعارض العقل والنقل (۱۰/۳۰۶):

''لم یقل أحد منهم (أي: من أئمة السنة والحدیث): ''إن الله جسم''، ولا قال: ''إن الله لیس بجسم''؛ بل أنکروا النفي لما ابتدعه الجهمیة''. ومثله في منهاج السنة النبویة (۲/۱۰۵). وجامع المسائل (۳/۲۰۶). وبیان تلبیس الجهمیة (۱/۲۳۵).

(۲) وقد قسم بعضهم الصفات إلی أربعة أقسام:

۱- صفة نفسیة وهي: صفة ثبوتیة یدل الوصف بها علی نفس الذات دون معنی زائد علیها، وهي الوجود الذاتي. (حاشیة الصاوي علی جوهرة التوحید، ص۱۴۳)

۲- صفات المعاني: کل صفة قائمة بموصوف زائدة علی الذات موجبة له حکما، وهي سبع: القدرة، والإرادة، =

نہیں ہوتا، جیسے: حیات۔ قال اللّٰہ تعالی: ﴿اَللّٰهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:۲۵۵)

۲-صفاتِ حقیقیہ ذات الاضافہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں تو اضافت یعنی نسبت الی الغیر کا اعتبار نہ ہو؛ لیکن تحقق میں غیر کی طرف نسبت کا لحاظ کیا جائے، جیسے اللہ کا علم اور اس کی قدرت۔ قال اللّٰہ تعالی: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (العنکبوت:۵۲) یعنی جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اللہ تعالیٰ اسے جانتا ہے۔ ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾. (البقرة:۲۵۵) یعنی اللہ تعالی ان کے آگے اور پیچھے کے احوال جانتا ہے۔ ﴿عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ﴾. (آل عمران:۱۱۹) یعنی اللہ تعالی دلوں کا حال جانتا ہے۔

۳- صفتِ اضافیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں، جن کے مفہوم اور تحقق دونوں میں اضافت الی الغیر کا لحاظ کیا جائے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوق کے لئے خالق اور رازق ہونا ہے۔ (دیکھئے: اسعاد الفھوم شرح سلم العلوم، ص ۷، مؤلفہ: قاری صدیق احمد صاحب باندوی رحمہ اللہ تعالی)

مناطقہ اور متکلمین کی یہ تقسیم تکلف پر مبنی ہے؛ کیونکہ یہ تینوں قسمیں دو قسموں میں آجاتی ہیں۔ یہ ثلاثی تقسیم سب سے پہلے میں نے سلم العلوم کی شرح تحریر کندیا کے حاشیہ میں پڑھی تھی۔ یہ حاشیہ مولانا فضل حق ہشنگری کا ہے۔ یہاں جنوبی افریقہ میں یہ کتاب ہمارے پاس موجود نہیں۔

## صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں:

۱- صفات حقیقیہ: جن میں نسبت الی الغیر نہ پائی جائے۔

۲- صفات ذات الاضافہ: جن میں نسبت الی الغیر پائی جائے، چاہے یہ نسبت الی الغیر مفہوم میں ہو، یا آثار کے ترتب میں ہو؛ غیر کے ساتھ تعلق صفتِ علم ہو یا صفتِ قدرت، صفتِ خلق ہو یا رزق ہو سب کا غیر کے ساتھ پایا جانا ظاہر ہے۔ صفت علم کا معلوم کے ساتھ، قدرت کا مقدور کے ساتھ، خالق کا مخلوق اور رازق کا مرزوق کے ساتھ پایا جانا واضح ہے۔ اتنا سا فرق ضرور ہے کہ علمِ ازلی میں ان معلومات یا مخلوقات کے ساتھ جو تعلق تھا وہ ازلی اور قدیم ہے، اور جب ایجاد کا لمحہ آیا تو علم قدیم کا حادث سے یہ تعلق حادث ہے؛ اس لیے کہ

---

= والعلم، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر. (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۱٦۸. وانظر: تهذيب شرح السنوسية، ص۷۳)

۳- الصفات المعنوية: سميت معنوية؛ لأنها منسوبة للمعاني بمعنى أنها ملازمة لها، وهي كونه قادرًا، مريدًا، عالمًا، حيًّا، متكلمًا، سميعًا، بصيرًا. (تهذيب شرح السنوية، ص۷۳)

٤- الصفات السلبية: ما دل على سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل على معنى وجودي قائم بالذات. والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسا لا سادس لها، وهي عندهم: القدم، البقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل. (العرش للذهبي، ص۱۰۷)

حادث کے ساتھ تعلق بھی حادث ہوتا ہے۔

## صفات کی ایک اور تقسیم:

۱-جمالی، ۲-جلالی۔

(۱) صفات جلالیہ: جو غضب اور انتقام پر دلالت کرتی ہیں۔

(۲) صفات جمالیہ: جو رحمت پر دلالت کرتی ہیں۔

## قدیم اور واجب الوجود میں فرق:

ایک قول کے مطابق قدیم عام ہے اور واجب الوجود خاص ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ: دونوں مترادف ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بھی واجب الوجود ہے اور صفات بھی واجب الوجود ہیں؛ لیکن صفات کا وجوب اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے، گویا صفات ذات کی تابع ہیں، اور صفات کے لیے موصوف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ اور صفات دونوں کے قدیم ہونے سے تعدد قدما لازم آتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ صفات کے تعدد سے تعدّد قدما لازم نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ صفات ذات کے تابع ہیں اور صفات کے تعدد سے ذات کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود متفرد اور واحد ہے، متعدد نہیں۔

لفظ قدیم حکماء کے نزدیک دو معنی میں مستعمل ہے: ۱-قدیم بالذات، ۲-قدیم بالزمان۔

## ۱-قدیم بالذات:

قدیم بالذات اس ہستی کو کہتے ہیں، جس کی نہ ابتدا ہو اور نہ انتہا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔

## ۲-قدیم بالزمان:

جس مخلوق کی ابتدا اور انتہا نہ ہو، جیسے عقول عشرہ اور افلاک وغیرہ۔

متکلمین اس تقسیم کو نہیں مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو قدیم بالذات ہے، وہی قدیم بالزمان ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں، چاہے وہ اختراعی ہوں، جیسے عقول عشرہ، یا حقیقی ہوں، جیسے افلاک وغیرہ، سب حادث ہیں، قدیم بالزمان کوئی چیز نہیں، اور جو حادث بالذات ہے وہی حادث بالزمان ہے، اس میں یہ تقسیم نہیں کہ حادث بالذات اور ہے اور حادث بالزمان اور ہے؛ اس لیے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور اگر کوئی کسی چیز کو قدیم بالزمان کہے، جیسا کہ فلاسفہ زمانے کو قدیم مانتے ہیں، تو ہم یوں جواب دیتے ہیں کہ مخلوق

میں کوئی بھی چیز قدیم بالزمان نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم بالذات ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ افلاک وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان کہتے ہیں؛ حالانکہ وہ حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔



امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ”لوامع البینات“ میں اللہ تعالیٰ کے اسماوصفات کے بارے میں لکھا ہے کہ جس نام یا صفت میں عیب کا پہلو نکلتا ہو اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے درست نہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہیں گے؛ کیونکہ معرفت جہل اور نسیان کے بعد ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے: ”عَرَفْتُكَ“، یعنی پہلے نہیں پہچانا تھا، اب پہچان لیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا؛ اس لیے کہ فقہ کا تعلق اجتہاد سے ہے اور فقیہ کے علم میں مطالعہ کتب اور مختلف تجربات سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کو اس حیثیت سے طبیب نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ طب بھی ایک فن ہے جو حکمت اور طب کی کتابوں اور طویل تجربات کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں جو ”وَاللّٰهُ الطبيبُ“ (مسند أحمد، رقم: ١٧٤٩٢) کے الفاظ آئے ہیں، اس کا مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ ہمارے دل کا روگ ختم کر دیتے ہیں۔ (لوامع البينات، ص ٢٠)

اللہ تعالیٰ کے اسما توقیفی ہیں؛ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے لیے ”یا طبیب“ بطور ندا استعمال نہ کیا جائے؛ ہاں بطور صفت یا خبر استعمال کر سکتے ہیں۔ (التقرير الرفيع على مشكاة المصابيح ٢٩٨/٣ للشيخ محمد زكريا رحمه الله تعالى)

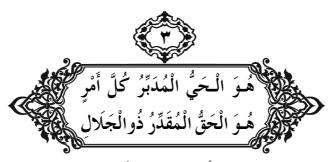
## امام رازیؒ کے ہاں صفات کی ایک اور تقسیم:

امام رازیؒ نے صفات کی ایک اور بھی تقسیم فرمائی ہے: ١- ما ثبت باليقين. ٢- الممتنع. ٣-المركب من الثابت والممتنع.

١- ما ثبت باليقين: یعنی جو یقینی طور پر ثابت ہے، جیسے واجب الوجود، جو قدیم کے معنی رکھتا ہے۔

٢- الممتنع: جیسے نزول اور اتیان وغیرہ۔ ممتنع کی تاویل کریں گے۔ سلفی حضرات اہل تاویل سے رنجیدہ اور ناخوش رہتے ہیں اور کفر تک کا حکم لگانے میں دیر نہیں لگاتے؛ حالانکہ اگر نزول یا اتیان کے ساتھ كما يليق بشأنه کی قید لگائی جائے، تو یہ بھی تاویل ہی ہے۔ اس کی تفصیل صفات کی بحث میں آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

٣- المركب من الثابت والممتنع: یعنی جو ثابت اور ممتنع سے مرکب ہو، اس کا اطلاق اسی قدر جائز ہوگا جتنا کہ ثابت ہے، جیسے قرآن میں ﴿خَيْرُ الْمٰكِرِيْنَ﴾ آیا ہے، جو تدبیر کے معنی میں ہے؛ لہٰذا اس معنی میں تو کہنا جائز ہے؛ مگر یا خير الماكرين نہیں کہہ سکتے ہیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم ہے: ١-صفات الذات۔ ٢-صفات الافعال۔ جس کی تشریح شعر نمبر ٦ میں آرہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ: اللہ تعالی ہمیشہ زندہ اور ہر کام کی تدبیر اور انتظام کرنے والے ہیں۔ اللہ تعالی حق ہیں، اشیا کی تقدیر کرنے والے اور عظمت و بزرگی والے ہیں۔

**الحَيُّ**(۱): زندہ۔

## اللہ تعالی کے لیے لفظ "حي" کا استعمال اور حیات کی تعریف:

**حي** کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔

**قال اللّٰہ تعالی:** ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ﴾. (الفرقان:۵۸). (اور بھروسہ کر واس زندہ پر جسے موت نہیں آتی۔)

**وقال تعالی:**﴿وَعَنَتِ الْوُجُوْهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّوْمِ﴾. (طٰہٰ:۱۱۱). (اور تمام چہرے اس زندہ تھامنے والے کے سامنے جھکے ہوں گے۔)

**وقال تعالی:** ﴿اَللّٰهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾. (البقرة:۲۵۵). (اللہ وہ ذات ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ اور تھامنے والا ہے۔)

ان آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے حیات ثابت کی گئی ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ حیات سے مراد کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ **"الحياة صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة وجود الصفات"**. یعنی حیات باری تعالی کی ایک حقیقی صفت ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور جس پر دیگر تمام صفات کا ترتب ہوتا ہے۔(ضوء المعالي، ص ٦٠. ومفاتيح الغيب ٧/٤)

---

(۱) حيّ: الحاء والياء والحرف المعتل أصلان، أحدهما خلاف الموت، والآخر الاستحياء الذي هو ضد الوقاحة. فأما الأول فالحياة والحيوان، وهو ضد الموت والموتان، ويسمى المطر حيا؛ لأن به حياة الأرض ويقول ناقة محيٍ ومحيية: لا يكاد يموت لها ولد. (مقاييس اللغة ١٢٢/٢).

وفي لوامع البينات: أنه تعالى إنما تمدح بكونه حيًّا؛ لأن مراده منه كونه حيا لا يموت. (لوامع البينات، ص٢٢٥)

بعض نے مختصر تعریف یوں کی ہے: "الحياةُ: ما يصح أن يترتب عليه العلم والقدرة". یعنی صفت حیات پر علم اور قدرت کا ترتب ہوتا ہے۔

امام رازیؒ نے اشکال کیا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ حیات ثابت کرنا کمال کی بات نہیں ہے؛ کیونکہ مچھر، مکھی اور دیگر حقیر سے حقیر حیوانات اور حشرات کو بھی حیات حاصل ہے اور جب یہ سارے وصفِ حیات میں اس کے شریک ہیں، تو یہ صفتِ کمالیہ کیسے بنے گی؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ حیات اور وجود ہی تو تمام موجودات اور زندہ اشیا کا منبع فیض ہے، اللہ کی حیات اور وجود ذاتی ہے۔ اللہ کی حیات کامل ہے اور اس کے ماسوا سب کی حیات ناقص ہے۔ **هو الحي، وهو ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته.** (راجع: مفاتيح الغيب، تحت قوله تعالى: اَللّٰهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ)

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حیات کی تین تعریفیں کی گئی ہیں:

(۱) ایسی صفت حقیقیہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور دیگر تمام صفات کی صحت اور وجود کا تقاضا کرتی ہے۔

(۲) حیات ایسی صفت ہے جس پر علم اور قدرت کا ترتّب ہو۔

(۳) **الحي هو من ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته.** یعنی حی وہ ہے، جو ذات اور صفات دونوں اعتبار سے کبھی عدم اور فنا نہ ہو۔ اس کی ذات عدم کو نہ مستقبل میں قبول کرے اور نہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہو؛ بلکہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ اور ایسی حیات میں کوئی اس کا شریک اور سہیم نہیں۔

**المدبِّر:**

**المدبِّر: العالِم بعواقب الأمور.** تدبیر کرنے والا اور تمام اشیا کے انجام اور مآل کا علم رکھنے والا۔ لیکن اس تعریف میں یہ اضافہ ضروری ہے کہ "**العالم بعواقب الأمور، والموقع لها في محلها**".(۱)

**قال اللّٰه تعالى:** ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَآءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾. (السجدة:۵)

**كل أمر**(۲): **أي: كل شيء.** حق تعالیٰ ہر چیز کی تدبیر کرتا ہے۔

**كل أمر** کے بجائے **كل شيء** زیادہ مناسب تھا؛ لیکن **كل أمر** ذکر کیا گیا؛ تاکہ شے وفعل، اور جواہر

---

(۱) التدبير لغةً: أن يدبر الإنسان أمره، وذلك أن ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره. (مقاييس اللغة ۳۲٤/۲)

وفي تحفة الأعالي: المدبر: هو العالم بعواقب الأمور. أي: من غير نظر وفكر، فيسير الأمر وينفذه بما يريده. وقيل: هو المثبت للعواقب، وقيل: هو المتقن في إيجاده. (تحفة الأعالي، ص۲۲)

(۲) الأمر: الحال والشأن، وفي التنزيل العزيز: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾. والحادثة. ج: أمور. (المعجم الوسيط).

وفي تحفة الأعالي: الأمر ما يصح أن يدركه العقل. قاله الشيخ المقدسي. (تحفة الأعالي، ص۲۲)

واعراض دونوں کو شامل ہو جائے۔

## کل کی اقسام ثلاثہ:

(۱) کل کلی: وہ کل جو کلی پر دلالت کرے اور حقیقتِ شئے کو بیان کرے، جیسے: "كل إنسان نوع" أي: الإنسان الكلي نوع. اورنوع حقیقتِ انسانیہ کا بیان ہے۔

(۲) کل مجموعی: ما يكون بمعنى جميع الأفراد، جیسے: "كل إنسان لا يشبعه هذا الرغيف" یعنی انسانوں کے مجموعے کو یہ روٹی سیر نہیں کر سکتی۔

(۳) کل افرادی: ایسا کل، جو افراد پر دلالت کرتا ہو، جیسے: "كل إنسان ناطق" انسان کا ہر ہر فرد بولنے والا ہے، یعنی ہر فرد میں نطق کی صلاحیت ہے۔(۱)

یہاں شعر میں کل کا تیسرا معنی مراد ہے جس میں ہر ہر فرد کو حکم شامل ہوتا ہے۔

## بریلوی حضرات کا رسول اللہ ﷺ کے علم غیب کلی ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

بریلوی حضرات رسول اللہ ﷺ کے علم غیب کلی ہونے پر ان آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں، جن میں لفظ کل وارد ہوا ہے، مثلاً: قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَّهُدًى وَّرَحْمَةً وَّبُشْرٰى لِلْمُسْلِمِيْنَ﴾. (النحل: ۸۹)

وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُّفْتَرٰى وَلٰكِنْ تَصْدِيْقَ الَّذِيْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيْلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (يوسف: ۱۱۱)

وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "فرأيتُه وضَع كفَّه بين كتِفَيَّ حتَّى وجدتُ بَرْدَ أناملِه بين ثَدْيَيَّ، فتجلَّى لي كلُّ شيٍّ وعرفتُ". (سنن الترمذي، باب ومن سورة ص، رقم: ۳۲۲۵. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح).

**جواب:** کل اگر چہ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے عام ہے؛ لیکن استعمال کے لحاظ سے کل بعض اور عموم وخصوص دونوں کے لیے برابر آتا ہے، اور اگر وہ عموم اور استغراق حقیقی کے لیے آئے، تب بھی موقع ومحل اور داخلی

---

(۱) وهذا التقسيم (أي: تقسيم الكل) عند المنطقيين وغيرهم. راجع: سلم العلوم في المنطق، ص۸۵. وشروح سلم العلوم، تحت قول المصنف: "الكل بمعنى الكلي ...". وفي دستور العلماء قسمه (أي: الكل) إلى قسمين فقط: مجموعي، وإفرادي.)

وفي المصباح المنير: "كلّ" كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام كقوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾. (البقرة: ۲۸۲). وقد يستعمل بمعنى الكثير كقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾. (الأحقاف: ۲۵) أي: كثيرًا؛ لأنها دمّرتهم ودمّرت مساكنهم... (المصباح المنير، ص۳۳۵)

وخارجی قرائن کا محتاج ہوتا ہے، اور اگر کہیں استغراق عرفی واضافی اور بعضیت کے لیے مستعمل ہو، تب بھی قرینہ سے مستغنی نہیں ہوسکتا۔ قال الله تعالی: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءً ا﴾. (البقرة: ۲٦۰)

ظاہر بات ہے کہ "كُلِّ جَبَلٍ"، روئے زمین کا ہر پہاڑ مراد نہیں ہے۔

اسی طرح جب کفار ومشرکین اور نافرمان لوگ تکالیف کو دیکھ کر باز نہ آئے اور متنبہ نہ ہوئے، تو اللہ تعالی نے ان پر ہر چیز (نعمت) کے دروازے کھول دیے۔ قال اللّٰه تعالی: ﴿فَلَمَّا نَسُوْا مَا ذُكِّرُوْا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتّٰى إِذَا فَرِحُوْا بِمَا أُوْتُوْا أَخَذْنٰهُمْ بَغْتَةً﴾. (الأنعام: ٤٤)

آیت کریمہ میں "كُلِّ شَيْءٍ" سے مراد ظاہری نعمتوں کے دروازے ہیں، نہ کہ نبوت ورسالت اور مقبولیت کے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالی "تفہیمات الٰہیہ" میں فرماتے ہیں: "فتجلّٰى لي كل شيء". قلنا: هو بمنزلة قوله تعالى في التوراة: ﴿تَفْصِيْلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾. والأصل في العمومات التخصيص بما يناسب". (التفهيمات الإلهية ۲٥/۱)

اسی طرح بلقیس کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (النمل: ۲۳)

یعنی حکومت کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ تمام چیزیں اس کے پاس موجود تھیں۔ آیت کریمہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بلقیس کو مردوں کی خصوصیات بھی حاصل تھیں؛ چنانچہ علامہ زبیدی فرماتے ہیں: وقد جاء استعماله بمعنى بعض... قال شيخنا: وجعلوا منه أيضًا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ﴾، ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (التاج العروس ۱۰۰/۹) (ملخّصًا من إزالة الريب، ص٤٦٧)

بندہ عاجز کے خیال میں کل کے مضاف الیہ کے ساتھ اکثر صفت مقدر ہوتی ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں یہ صفات مقدر ہیں: ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نافعٍ لحكومتها. ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ﴾ قريبٍ. ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نافعٍ لهم. ﴿تَفْصِيْلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ دينيٍّ ضروري لهم. والله تعالى أعلم.

هو الحق: یعنی اللہ تعالیٰ حق ہے۔

الحق: باری تعالی کا ایک نام ہے۔ ثابت۔ واقع کے مطابق۔ کسی فرد یا جماعت کا واجبی حصہ۔ صحیح وغیر مشکوک۔ قرآن پاک میں ہے: ﴿إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنْطِقُوْنَ﴾. (الذاريات: ۲۳)

بطور صفت استعمال ہوتا ہے، جیسے: قولٌ حقٌّ. کہتے ہیں: هو العالِمُ حقّ العالِم: وہ زبردست عالم ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التعریفات، ص ٤۰. والمفردات للراغب، ص ۱۲٥. والنهاية في غريب الحديث ٤۱۳/۱)

## حق کے متعدد معانی:

۱- الكلام الصادق. سچے کلام کو بھی حق کہا جاتا ہے، مثلاً: کوئی کہے کہ: آپ حق بات کہتے ہیں۔ یعنی آپ سچ بات کہتے ہیں۔

۲- الاعتقاد المطابق للواقع. اسلام حق ہے اور اس کے مقابلے میں کفر باطل ہے۔ یعنی اسلام نفس الامر اور واقع کے مطابق ہے۔ اور کفر واقع کے مطابق نہیں؛ بلکہ اس کے خلاف ہے۔

۳- الثابت الموجود، ومقابله الباطل المعدوم.

قال لبيد بن ربيعة:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَاخَلَا اللّٰهَ بَاطِلُ ۞ وَكُلُّ نَعِيْمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلُ

(صحيح البخاري، باب أيام الجاهلية، رقم: ۳۸٤۱. الشعر والشعراء، ص ٥٤).

قوله: باطل. أي: معدوم. یعنی فانی ہے۔

## صدق اور حق میں فرق:

شرح عقائد میں صدق اور حق میں یہ فرق بیان کیا گیا ہے کہ حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ: ہمارا کلام واقع کے مطابق ہے۔ اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا حق ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ نفس الامر ہمارے کلام کے مطابق ہے۔ حق کا مقابل باطل ہے، اور صدق کا مقابل کذب ہے۔ (شرح العقائد النسفية، ص ۷-۸)

۴- حق کا چوتھا معنی ہے: الثابت الموجود الممتنع عدمه. شعر میں حق سے یہی چوتھا معنی مراد ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ منصور حلاج کو اس لیے سولی پر لٹکا دیا گیا کہ انھوں نے "أنا الحق" کہا، اور ان سے بعض ایسے افعال صادر ہوئے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنے ارادے کو تصرف اشیا میں مؤثر سمجھنے لگے ہیں، جس کی وجہ سے علمائے کرام نے کفر کا فتویٰ لگایا۔

## "وحدۃ الوجود" کی حقیقت:

شیخ عبدالغنی بن اسماعیل نابلسی نے اپنے رسالہ "إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود" میں اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موجود حقیقی لافانی دائمی اللہ تعالی کا وجود ہے، یا ما بہ الوجود اللہ تعالی کی ذات ہے، کائنات کا وجود کالعدم ہے؛ کیونکہ کائنات کی کسی بھی شے کا وجود ذاتی نہیں؛ بلکہ اللہ تعالی کے وجود بخشنے کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔

صوفیائے کرام وحدۃ الوجود کی یہ تعبیر کرتے ہیں کہ: مجذوب مغلوب الحال کو ہر جانب تجلی نظر آتی ہے۔ ابن الفارض کو بھی ہر جگہ تجلی نظر آتی تھی، جیسا کہ ان کے اشعار میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے:

**أنا الحقُّ في عشقي كما أن سيّدي ❁ هو الحقُّ في حسن بغير معيّتي**

(زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص ۱٤۰).

میں اپنے عشق میں سچا ہوں، (کبھی أنا الحق کہتے تھے اور کبھی أنا الحق في عشقي کہتے تھے) جیسے ہمارے مولیٰ حسن میں حق ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے جمال پر حسن کا اطلاق کیا، یہ مجاز ہے؛ اس لیے کہ حسن تناسبِ اعضا کا نام ہے، عام طور پر یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ صوفیا حضرات کبھی کبھی مجاز سے کام لیتے ہیں۔

اس کے بعد ابن الفارض فرماتے ہیں:

**سقوني وقالوا لا تغنّ ولو سقوا ❁ جبال حنين ما سقوني لغنت**

(زهر الأكم في الأمثال والحكم، ص ۱٤۰).

ترجمہ: مجھے محبت کی شراب پلائی، اور یوں کہا کہ عشق کے گیت مت گاؤں۔ مجھے ایسی شراب پلائی کہ اگر پہاڑوں کو پلائی جائے تو وہ بھی گنگنا اُٹھیں۔

**تمنت سليمَى أن أموت صبابة ❁ و أحسن شيء عندنا ما تمنتْ**

(خزانة الأدب وغاية الأرب، ص ۲۵۵).

ترجمہ: سلیمیٰ کی یہ تمنا ہے کہ میں عشق کی راہ میں جان دوں، اور اس کی تمنا کو میں بہت بہتر اور اچھا سمجھتا ہوں۔

محققین علما فرماتے ہیں کہ ''ہمہ اوست''، نہیں کہنا چاہیے کہ ہر شے وہی ہے؛ بلکہ ''ہمہ از وست'' کہنا چاہیے کہ سب کچھ اس کی جانب سے ہے۔ حال ہی میں سلفی حضرات نے ایک کتاب ''مصرع التصوف'' یعنی تصوف کی قتل گاہ کے نام سے شائع کی ہے۔ یہ کتاب ابراہیم بن عمر بن حسن البقاعی (۸۸۵ھ) کی ہے، جسے عباس احمد الباز، مکۃ المکرّمہ نے شائع کیا ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے درخت پر اللہ تعالیٰ کی تجلی دیکھی اور وہاں سے آواز آئی: ﴿إِنِّيٓ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾. (طه: ۱۲). اس کے سوا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ درخت پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دیکھی۔

تجلی: ظهور الشيء في المرتبة الثانية کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ جگنو کی روشنی دن کو نظر نہیں آتی؛ حالانکہ موجود ہے۔ ستاروں کی روشنی دن کو نظر نہیں آتی؛ کیونکہ سورج کی روشنی ان پر غالب آ گئی ہے۔ اسی طرح بعض اولیاء اللہ جب اشیا کو دیکھتے ہیں تو ان کو تجلی الٰہی کے سوا ان چیزوں میں اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہی ''وحدۃ الوجود'' کی حقیقت ہے۔

وحدۃ الوجود کا آسان مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی کا وجود دائمی ازلی ابدی ہے اور ہمارا وجود اس کے مقابلے میں عدم کے برابر ہے، یعنی صرف ایک ہی اصلی اور دائمی وجود ہے، کائنات کا وجود تو کچھ نہیں، جیسے کسی میدان میں دھوپ ہو اور ایک چھوٹے سے پتھر کا سایہ ہو تو اگر کسی سے پوچھا جائے کیا میدان میں سایہ ہے وہ کہے گا: سایہ نہیں؛ کیونکہ وہ سایہ دھوپ کے مقابلے میں کالعدم ہے، اس کو کوئی متعدد بہ سایہ نہیں سمجھتا۔



## منصور حلاج کا ''انا الحق'' کہنا:

حضرت مولانا رسول خان صاحب رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا کہ فرعون نے بھی ''أنا ربّكم الأعلى'' کہا تھا، اور منصور حلاج نے بھی ''أنا الحق'' کہا، تو فرق کیوں کیا جاتا ہے؟

حضرت مولانا رحمہ اللہ نے منطقی انداز میں جواب دیا کہ منصور نے تو موضوع کو محمول میں فنا کیا: أنا موضوع ہے اور الحق محمول ہے۔ انھوں نے أنا یعنی اپنی ذات کو الحق یعنی اللہ تعالیٰ کی محبت میں فنا کر دیا اور یہ کہا کہ میں کچھ نہیں، گویا اس حقیقی وجود کے آگے میرا وجود ہی نہیں، جو کچھ ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے، جیسے سورج نکل آئے تو ستارے چھپ جاتے ہیں، اسی طرح منصور نے اپنے آپ کو فنا کے اس مقام تک پہنچا دیا تھا کہ ان کو تجلی الٰہی کے سوا ''كما يليق بشأنه جل و علا'' اور کچھ بھی دکھائی نہ دیتا تھا۔ اور فرعون نے تو محمول یعنی رب تعالیٰ کی نفی کر دی اور أنا ربّكم کہہ کر اپنی خدائی کا اعلان کیا۔ یہ وحدۃ الوجود ہے، جسے سلفی حضرات کفر قرار دیتے ہیں؛ جبکہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ جن سے ان کلمات کا ظہور ہو رہا ہے وہ ہوش میں بھی ہیں؟ یا مغلوب الحال اور معذور ہیں؟!

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ تعالی نے بھی مولانا رسول خان صاحب رحمہ اللہ جیسا ہی جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں: منصور نے جو ''أنا الحق'' کہا وہاں بھی یہ صورت ہوئی کہ منصور نے اپنے آپ کو فنا کر لیا تھا، اور ان کا وجود ذات باری تعالی میں فنا ہو چکا تھا؛ اس لیے انھوں نے أنا الحق کہا؛ چونکہ مبتدا خبر میں جو حمل ہوتا ہے، وہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں؛ لیکن وجود کے اعتبار سے ایک ہوتے ہیں، مثلاً: ''زیدٌ شاعرٌ'' اس جملہ اسمیہ میں زید کا مفہوم الگ ہے اور شاعر کا الگ ہے؛ لیکن شاعر زید کے اندر ایسا فنا ہو چکا ہے کہ زید کی جو شخصیت ہے وہی شاعر بھی ہے۔ اسی طرح أنا الحق میں أنا، الحق میں فنا ہو کر حق میں ایسا ختم ہو چکا ہے کہ أنا کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہا۔ اس کے برعکس فرعون نے جو ''أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى'' کا دعوی کیا تھا، اس میں اس نے اپنی ذات اور انانیت کو فنا کر کے ربکم الأعلى میں ضم کرنے کے بجائے ''رَبُّكُمُ الْأَعْلَى'' کو اپنے اندر ضم کرنا چاہا تھا۔ (ملفوظات مفتی محمود حسن گنگوہی ۲/۱۴۱-۱۴۲)

ملا علی قاری رحمہ اللہ منصور کے أنا الحق اور فرعون کے أنا الحق کہنے کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے

ہوئے لکھتے ہیں:" **نعم فرق بين قول المنصور وقول فرعون: أن المنصور غلب عليه مشاهدة الحق فقال ما قال، وأما فرعون فقوله نشأ من غلبة رؤية نفسه وجسمه ومطالعة كثرة حشمه وخدمه وذهل عن مشاهدة خالقه ومنعمه وكبريائه وعظمته وبهائه، ولهذا اختلف العلماء في حق المنصور، واتفقوا على كفر فرعون المهجور**". (رسالة في وحدة الوجود لعلي القاري، ص ٥٦، ضمن مجموعة رسائل في وحدة الوجود)

## منصور حلاج کے مختصر حالات:

نام: حسین بن منصور ہے، اگر چہ عوام کی زبان پر صرف منصور ہی مشہور ہے۔ دادا کا نام محمی ہے جو مجوسی تھے، ملک فارس کے "بیضاء" شہر کے باشندہ تھے۔ حسین بن منصور کی کنیت ابومغیث ہے اور بعض کے نزدیک ابوعبداللہ ہے۔

شہادت: ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء۔

حلاج تستر یا واسط میں جوان ہوئے، بغداد آئے، اور مکہ مکرمہ سے آمد و رفت قائم کی۔ مسجد حرام کے صحن میں کھلے آسمان کے نیچے رہتے۔ افطار کے وقت دو ایک نوالہ کھا کر چند گھونٹ پانی پر اکتفا کر لیتے۔ یہ عمل برسہا برس جاری رکھا۔ مشائخ صوفیہ، مثلاً جنید بن محمد، عمرو بن عثمان المکی اور ابوالحسین النوری رحمہم اللہ کی صحبت میں رہا کرتے۔

ان کے ابتدائی زندگی کے حالات کے بہتر ہونے پر سبھی کا اتفاق ہے؛ البتہ اواخر زندگی کے بارے میں محدثین وصوفیائے کرام کی رائیں مختلف ہیں، اکثر حضرات، مثلاً امام ذہبی، حافظ ابن حجر، ابن کثیر، شمس الدین محمد بن عبدالرحمٰن الغزنی، جمال الدین یوسف بن تغری، وغیرہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں: **مقتول على الزندقة**.

اور بہت سے حضرات نے انھیں ولی کامل سمجھا ہے اور صوفیائے کرام کی فہرست میں شمار کیا ہے، مثلاً ابوالعباس بن عطا، شبلی، ابوعبداللہ محمد بن حنیف، ابوالقاسم النصرابادی، ابوالعباس بن سریج، امام شعرانی، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا ظفر احمد عثمانی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔

طٰہٰ عبدالباقی لکھتے ہیں: "**الحلاج اتهم بما هو منه بريءٌ، ولفق على لسانه من كلمات الحلول بشهادة الزور ليتوصل الحكام العباسيون آنذاك إلى قتله ليتخلصوا منه؛ لأن هواه كان مع آل البيت رضي الله عنهم، وكان يعمل سرا من أجل إعادة الخلافة إليهم، وكان له من المكانة في قلوب العامة والخاصة ما يحقق هذا الهدف السياسي، فكان قتله سياسيًّا لا دِينيًّا كما توهمه البعض**". (الحلاج شهيد التصوف الإسلامي للأستاذ طه عبد الباقي سرور. كذا في الرسالة

المسماة بـ "الله معنا بعلمه لا بذاته" للشيخ عبدالهادي محمد الخرسة الدمشقي، ص ١٦.)

امام غزالی رحمہ اللہ تعالی نے اپنے رسالہ "مشكاة الأنوار" (ص۱۲) میں حلاج کے قول "أنا الحق" اوراس طرح کے بعض دوسرے اقوال کی تاویل کی ہے۔

شبلی رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: میں اور حسین بن منصور ایک ہی ہیں، فرق یہ ہے کہ وہ دل کی بات ظاہر کر دیتے ہیں اور میں چھپائے رکھتا ہوں۔ (البدایۃ والنہایۃ ۱۱/۱۳۲، ط: دارالفکر)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "كشف المحجوب" کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ: متاخرین میں سب نے ان کو قبول کیا ہے اور مشائخ متقدمین میں سے بعض کا ان کو چھوڑنا اس وجہ سے نہ تھا کہ ان کے دین میں کچھ طعن تھا (بلکہ یہ ہجران ظاہری تھا) اور مہجور معاملہ مہجور اصل نہیں ہوتا۔ (سیرت منصور حلاج ص۲۰۹-۲۱۰)

تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں: سير أعلام النبلاء (٣١٣/١٤)، ميزان الاعتدال (٥٤٨/١)، لسان الميزان (٣١٤/٢)، البداية والنهاية (١٥٩/١١)، مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة (١٨٤/١)، ديوان الإسلام (١٨٠/٢)، الطبقات الكبرى للشعراني (٩٢)، فتاوی رشیدیہ (ص۲۲۲)، ملفوظات فقیہ الامت (۱۴۲/۲)۔

زبدۃ العارفین ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری نے كشف المحجوب (ص۲۲۵-۲۳۰) میں منصور حلاج کے حالات بہترین انداز میں قدرے تفصیل سے لکھے ہیں۔ اور علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی زیر نگرانی "سیرت منصور حلاج" نامی جامع کتاب تصنیف فرمائی ہے، جس میں ان پر ہونے والے شبہات واعتراضات کا تشفی بخش جواب تحریر فرمایا ہے۔ یہ کتاب ۲۷۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

**المقدِّر:**

أي: المقدِّر لكل أمر. اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللّٰهِ قَدَرًا مَّقْدُوْرًا﴾. (الأحزاب: ٣٨).

نیز ارشاد باری تعالی ہے: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ﴾. (القمر: ٤٩).

## تقدیر اور مقدِّر کے متعدد معانی:

١- موجِد الأشياء على قدر مخصوص. یعنی خاص مقدار میں اشیا کا پیدا کرنے والا۔

٢- جعل الحوادث على وفق الإرادة. اپنے ارادے کے مطابق واقعات وحوادث کو بنانا۔

٣- جعل الشيء على قدر معين. ہر چیز کو خاص اندازے سے بنانا۔ انجینئر مکان بنانے سے پہلے اس کا نقشہ بناتا ہے۔ اللہ تعالی کو اس کی ضرورت نہیں؛ لیکن کائنات سے پہلے اس کا نقشہ تیار فرمایا ہے؛ تاکہ ہم بھی ہر کام کرنے سے پہلے اس کی تدبیر کرلیا کریں۔

## قدر اور قضاء میں فرق:

۱- تنفيذ القضاء يسمَّى بالقدر.

۲- القدر: وجود جميع الموجودات مجملة. والقضاء عبارة عن وجودها الخارجي مفصلة واحدًا بعد واحد.[1]

اسی فرق کو وصیت امام اعظم میں ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے:

القضاء: عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابتداع. والقدر: عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدًا بعد واحد على سنن القضاء. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ﴾. (الحجر: ۲۱) (شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي، ص ۹۱)

## علم الٰہی میں کسی واقعے کا ہونا صاحبِ واقعہ کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں:

قاعدہ اور قانون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حوادث کو ارادے کے موافق بنایا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ایک حصہ ہوا، یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں حادثہ ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے علم میں کسی واقعہ یا حادثہ کا

---

(۱) قال في نظم الفرائد: ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرّ وما يحيط به من زمان ومكان، كما هو المصرح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري، وشرح الجوهرة للإمام اللقاني وغيرهما. والقضاء: الفعل مع زيادة أحكام، كما هو المصرح به في شرح الجوهرة للإمام اللقاني، وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني والمستفاد من إشارات المرام نقلاً عن الإرشاد والتبصرة النسفية والاعتماد، وعبّر عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحدودة، كما في شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين، وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة اللّٰه تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، كما في إشارات المرام نقلاً عن شرح المصابيح للقاضي البيضاوي، والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفي. (نظم الفرائد، ص ۲۱. وانظر أيضًا: اللمعة، ص ۳۲)

وقال البيجوري في تحفة المريد: إن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء، فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد اللّٰه الأشياءَ على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل؛ لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال. وعند الماتريدية: تحديد اللّٰه أزلًا كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر إلى غير ذلك: أي علمه تعالى أزلاً صفات المخلوقات، فيرجع عنده لصفة العلم، وهي من صفات الذات. والقضاء عند الأشاعرة: إرادة اللّٰه الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم. وعند الماتريدية: إيجاد اللّٰه الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية. (تحفة المريد، ص ۱۸۹)

ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ صاحب واقعہ اس میں مجبور ہے۔ زید، عمرو اور بکر جو کچھ بھی کرتے ہیں اپنے اختیار اور ارادے سے کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا اور ان افعال کے نتائج کا علم ہونا ان کے اختیار کو ختم نہیں کر دیتا۔ انسان کا صاحبِ اختیار ہونا تو جانوروں کو بھی معلوم ہے؛ چنانچہ جب کوئی کتے کو پتھر مارتا ہے، تو کتا پتھر کی طرف نہیں بھاگتا؛ بلکہ پتھر پھینکنے والے کی طرف دوڑتا ہے۔ اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ جانور جانتا ہے کہ پتھر بے اختیار ہے، اختیار دراصل پھینکنے والے کے پاس ہے؛ بلکہ انسان کا با اختیار ہونا جنگلی درندوں کو بھی معلوم ہے، شیر بھی بندوق چلانے والے پر حملہ آور ہوتا ہے، پاگل و دیوانہ بھی لاٹھی چلانے والے کے درپے ہوتا ہے، لاٹھی کو نہیں پکڑتا، جج بھی بندوق چلانے والے پر مقدمہ چلاتا ہے، بندوق پر نہیں۔ قرآن کریم کی متعدد آیات انسان کے مختار ہونے پر دلالت کرتی ہیں، بطور نمونہ چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

۱- قال اللّٰہ تعالی: ﴿فَلَمَّا زَاغُوْا أَزَاغَ اللّٰهُ قُلُوْبَهُمْ﴾. (الصف: ٥). (جب انھوں نے کج روی اختیار کی، تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو ٹیڑھا کر دیا۔)

اللہ تعالیٰ انسان کے کاموں اور ارادوں میں اپنے اختیار سے رکاوٹ نہیں ڈالتا؛ کیونکہ یہ اختیار اسی کا عطا کردہ ہے، اور یہ اختیار مدارِ تکلیف ہے، ورنہ یہ انسان بھی پتھر کی طرح بے ارادہ و بے اختیار ہو جاتے۔

۲- وقال تعالی: ﴿فَذُوْقُوْا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُوْنَ﴾. (الأعراف: ٣٩). (سو تم بھی اپنے کردارِ بد کے مقابلہ میں عذاب کا مزہ چکھتے رہو۔)

۳- وقال تعالی: ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ﴾. (التطفیف: ١٤). (بلکہ ان کے دلوں پر ان کے اعمالِ بد کا زنگ بیٹھ گیا ہے۔)

۴- وقال تعالی: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. (الرعد: ١١). (واقعی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتے؛ جب تک وہ قوم خود اپنی حالت میں تبدیلی نہ لائے۔)

۵- وقال تعالی: ﴿بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾. (النساء: ١٥٥). (بلکہ ان کے کفر کے سبب اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر مہر لگا دی ہے۔)

۶- وقال تعالی: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ﴾. (النساء: ١٥٥). (پھر ان کے ساتھ جو کچھ ہوا، وہ اس لیے کہ انھوں نے اپنا عہد توڑا اور اللہ کی آیتوں کا انکار کیا۔)

یہ اور اس جیسی بہت سی آیاتِ قرآنیہ اس بات پر واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو جو بھی جزا (خیر ہو یا شر) ملتی ہے، اس میں انسان کے ارادے، اختیار اور کسب کا دخل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ افعال کا خالق ضرور ہے؛ لیکن کسب انسان کرتا ہے، مثلاً اگر کسی پیالے کو ارادۃً اور قصداً زمین پر مارے، تو اس کے بعد ارادۂ الٰہیہ سے وہ

فعل ظہور میں آتا ہے۔اور نتیجہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، کبھی پیالہ ٹوٹتا ہے، کبھی نہیں۔

## کسب اور خلق میں فرق:

علمائے کرام نے کسب اور خلق میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا ہے:

**۱- النسبة إلى الفاعل كسب. والنسبة إلى معطي الوجود خلق.**

یعنی جس فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہو وہ کسب ہے، اور اگر وجود بخشنے والے خالق تعالیٰ کی طرف نسبت ہو، تو وہ خلق ہے۔

**۲- ما يُنسَب إلى معطي الوجود فهو خلق. وما يرجع إلى العبد نفعه وضرره فهو كسبه.**

یعنی وجود بخشنے والے کی طرف جو نسبت ہو وہ خلق ہے، اور جس فعل کا نفع اور نقصان بندے کی طرف لوٹے وہ کسب ہے۔

**۳- إظهار القدرة لا في محل القدرة خلق. وفي محل القدرة كسب. أي: الخلق لا يحتاج إلى الآلات والأسباب، والكسب يحتاج إليها.**

یعنی جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں نہ ہو وہ خلق ہے، اور جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں ہو وہ کسب ہے۔خلق میں آلات اور اسباب کی ضرورت نہیں اور کسبِ انسانی اسباب وآلات کا محتاج ہے۔(دیکھئے: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۳۶۲-۱۳۶۳. شرح العقائد، ص۱۴۳)

خلاصہ یہ ہے کہ: بندے میں استطاعت اور عمل کی طاقت پیدا کرنا خلق ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی استطاعت وطاقت کا استعمال کرنا کسب ہے، اور یہ بندے کا فعل ہے۔

## اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کی وجہ سے مخلوق کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا:

اللہ تعالیٰ نے جب اپنے اختیار سے کسی مخلوق کو وجود بخشا تو اس کے علم میں اس مخلوق کی تمام تفصیلات موجود ہیں، اس علمِ ازلی الٰہی کے سبب جو تمام معلومات پر محیط ہے، انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ یہ سب باتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے تھیں، تو ان کو تو ہونا ہی تھا۔

مناطقہ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے، معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا۔ یہ تابع ہونا باعتبار وجود اور تقدم کے نہیں؛ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کے تقدم سے معلوم کے اختیار اور کسب پر کچھ بھی اثر نہیں پڑتا؛ اس لیے کہ ہر فعل کے ساتھ اس کی کیفیات بھی لکھی جا چکی ہیں کہ اختیار سے ہوگا، یا اضطرار سے۔ اختیاری فعل پر مؤاخذہ ہوگا، غیر اختیاری پر نہیں ہوگا، مثلاً زید قتل کیا گیا، تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا؛ اس لیے

قاتل اس فعل پر مجبور ہے ؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کا علم تو ازل سے ہر واقعہ اور حادثہ پر محیط ہے، اگر اس کے علم کو محیط نہ مانا جائے، تو جہل لازم آتا ہے؛ اس لیے تقدیر پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور انسان کو علم الٰہی کا کچھ علم نہ تھا؛ بلکہ اس نے اپنے خبثِ باطن کے سبب اپنے اختیار سے ناحق قتل کا ارتکاب کیا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس کی مثال ریل گاڑی کے نظام الاوقات سے دی ہے کہ گاڑی کی روانگی کا وقت مثلاً دس بجے لکھا ہے، لکھنے والے کے اس علم کے باوجود اس کا چلانے والا ڈرائیور مجبور نہیں ہوگا؛ بلکہ اپنے اختیار سے چلائے گا۔

بعض علما نے ایک اور مثال دی ہے کہ ایک دھاگے میں تین رنگ ہیں سفید، سرخ اور سیاہ۔ ایک رنگ ختم ہوتا ہے تو دوسرا شروع ہوجاتا ہے، اور دوسرا ختم ہوتا ہے تو تیسرا شروع ہوجاتا ہے، اس پر ایک چیونٹی چل رہی ہے اور اوپر سے ایک دیکھنے والا اس چیونٹی کی رفتار پر نظر جمائے ہوئے ہے، چیونٹی سفید دھاگے سے گزر کر سرخ پر اور سرخ پر سے ہوکر سیاہ سے گزر جاتی ہے، دیکھنے والا دیکھتا ہے؛ لیکن اس کے دیکھنے اور اس کے علم میں اس بات کے آجانے سے چیونٹی چلنے پر مجبور نہیں ہوجاتی؛ بلکہ وہ تو اپنے اختیار سے چل رہی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے تینوں زمانے ماضی، حال اور استقبال میں واقع ہونے والے اعمال اور تصرفات ہیں کہ ازل سے اللہ تعالیٰ ہر فرد کے بارے میں جانتے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کی ابتدا میں کیا کرے گا اور بلوغ کی حد میں پہنچ کر کیا کرے گا اور وہ کفر کی حالت میں مرے گا یا اسلام پر۔ ان تمام باتوں کا علم ہونے سے انسان ان افعال پر مجبور نہیں ہوجاتا۔ عمر کے اُس مرحلے میں جو بلوغ سے شروع ہوکر موت پر ختم ہوتا ہے، اس کے اعمال کا محاسبہ ہوگا، اور ان اعمال کا علم اللہ تعالیٰ کو ہونا اس کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں۔ یہ مثال غالباً مولانا محمد حسن سنبھلی نے شرح عقائد کے حاشیے میں بیان فرمائی ہے۔

ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ میں مشغول تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان کے مباحثہ کو سنا، تو غصہ کی وجہ سے آپ کا چہرہ مبارک انار کی طرح سرخ ہوگیا اور فرمایا کہ: کیا تمھیں اسی کا حکم دیا گیا ہے اور کیا میں اسی لیے تمھاری طرف بھیجا گیا ہوں؟

**عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فُقِئَ في وجنتيه الرُّمان، فقال: "أبهذا أُمِرتم؟ أم بهذا أُرسِلتُ إليكم؟ إنما هلَك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزَمتُ عليكم ألا تتنازعوا فيه".** (سنن الترمذي، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر، رقم: ۲۱۳۳، وقال الترمذي: هذا حديث غريب.)

## تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ سے ممانعت کی وجوہات:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثے سے منع فرمانا چند وجوہ کی بنیاد پر ہوسکتا ہے:

۱- جدال فی التقدیر شرعاً ممنوع ہے؛ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تقدیر کے بارے میں بحث ومباحثہ سے منع فرمایا؛ کیونکہ بحث ومباحثے میں آدمی حدود کے اندر نہیں رہتا، ممکن ہے کہ ایک فریق انسان کو مجبور محض اور دوسرا خالق قرار دے، اور دونوں ہلاکت کے گڑھے میں پڑ جائیں۔

۲- تقدیر اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا کما حقہ علم انسان کو نہیں ہوسکتا۔

۳- انسان کے فعل میں اللہ تعالیٰ کا بھی دخل ہے اور انسان کا بھی، یہ معلوم کرنا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے دخل کی کتنی مقدار ہے، مشکل ترین مسئلہ ہے؛ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حدیث میں فرمایا: ''**إذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذُكِر النجومُ فأمسكوا، وإذا ذُكِر القدرُ فأمسكوا**''. (المعجم الكبير للطبراني ۱٤۲۷/۹٦/۲. قال الهيثمي: فيه مسهر بن عبد الملك وثقه ابن حبان وغيره، فيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح. مجمع الزوائد ۲۰۲/۷)

تقدیر کے بارے میں ہمارے بعض علما نے لکھا ہے کہ تقدیر کا مسئلہ اسلام کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے؛ بلکہ عیسائیت، یہودیت اور ہر دین ومذہب میں تقدیر کے موضوع پر اشکالات پائے جاتے ہیں۔

مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ مثال کے طور پر زید نے عمرو کو قتل کیا۔ سوال پیدا ہوا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے اس کا علم تھا کہ زید عمرو کو قتل کرے گا، یا نہیں تھا؟ اگر یہ جواب دیا جائے کہ علم نہیں تھا، تو یہ جہالت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے، اور اگر علم تھا، تو سوال ہوا کہ اس قتل کے روکنے پر قادر تھا، یا نہیں؟ اگر جواب نہیں ہے، تو عجز ثابت ہوگا، جو اللہ تعالیٰ کی شانِ عالی کے خلاف ہے، اور اگر قادر تھا، تو پھر روکا کیوں نہیں؟

ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب سندیلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تقدیر کا مسئلہ تو منکرینِ خدا کے ہاں بھی لاینحل ہے، بعض ذرات سے آنکھ بنی اور بعض ذرات سے پاؤں، تو سوال پیدا ہوا کہ جن ذرات سے آنکھ کو بنایا گیا ان ذرات سے پاؤں کو کیوں نہیں بنایا گیا؟ اور یہی سوال اس کے برعکس بھی ہوسکتا ہے۔ جواب اس کے سوا کچھ نہیں کہ خالقِ مختار نے جن ذرات سے جو عضو بنانے کا ارادہ کیا، ویسا کرلیا، وہ ﴿**فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ**﴾. (البروج: ۱٦) ہے، نہ اس کو کسی کے مشورے کی ضرورت ہے، اور نہ کسی کا علم اس سے بڑھ کر ہے کہ وہ اس سے پوچھنے کا محتاج ہو۔

## رضا بالقضاء لازم ہے اور تقدیر اسباب کے ساتھ منافی نہیں:

رضا بالقضا لازم ہے خیر ہو یا شر ہو، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ رضا بالکفر ہے اس لیے کہ کفر مقدر ہے تقدیر نہیں، ہاں اچھے مقدر پر رضا لازم ہے اور برے مقدر پر ناراض ہونا لازم ہے، تو اعمال صالحہ پر رضا لازم ہے اور اعمال قبیحہ سے نفرت لازم ہے اور مصائب پر رضا اور صبر لازم ہے۔

تقدیر اسباب کے ساتھ منافی نہیں؛ بلکہ اسباب کا مقتضی ہے۔ اگر کسی کے لیے اللہ تعالی نے بچے مقدر کیے تو شادی اور نکاح اس کی تقدیر کا حصہ ہیں، اور اگر کسی کے لیے علم مقدر ہے تو طالب علمی بھی مقدر ہوگی؛ اسی لیے جب بعض صحابہ نے کہا کہ جب جنت اور جہنم میں ہماری جگہ مکتوب ہے تو پھر ہم توکل کیوں نہ کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لِما خلِق له، أما مَن كان من أهل السعادة فيُيَسَّرُ لعمل أهل السعادة، وأما مَن كان من أهل الشَّقاء فيُيَسَّرُ لعمل أهل الشقاوة**". (صحيح البخاري، رقم:۴۹۴۹)

نیز قضاوقدر علم غیب کا حصہ ہے جس کو آدمی واقع ہونے سے پہلے نہیں جانتا۔ **قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِيْ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ، وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوْءُ﴾**. (الأعراف:۱۸۸) (جامع اللآلي، ص۴۱-۴۳)

## تقدیر کی متعدد اقسام:

(۱) تقدیر علمی: **قال الله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾**. (البقرة:۲۸۲).

(۲) تقدیر لوحی: حدیث شریف میں ہے: "**كتَب اللّٰهُ مقاديرَ الخلائقِ قبلَ أن يخلُق السَّماوات والأرض بخمسين ألف سنة**". (صحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم:۲۶۵۳) اللہ تعالی نے مخلوق کی تقدیریں آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے لکھ دی تھیں۔

(۳) تقدیر ذریتی: آدم علیہ السلام کی پشت سے آدم علیہ السلام کی ذریت کی ارواح کو نکالا اور سب سے اپنی الوہیت کا اقرار لیا۔ **قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰى﴾**. (الأعراف:۱۷۲). اور (اے رسول! لوگوں کو وہ وقت یاد دلاؤ) جب تمھارے پروردگار نے آدم کے بیٹوں کی پشت سے ان کی ساری اولاد کو نکالا تھا، اور اُن کو خود اپنے اُوپر گواہ بنایا تھا، (اور پوچھا تھا کہ:) "کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟" سب نے جواب دیا تھا: کیوں نہیں؟

اگرچہ جن انسانوں سے یہ عہد لیا گیا تھا، اُن کو یاد نہیں؛ اسی لئے بذریعہ انبیا علیہم السلام اور کتب سماویہ یہ عہد اولادِ آدم کو یاد دلایا گیا۔ اور کسی بھی واقعہ کے وقوع کے لیے صاحبِ واقعہ کا یاد رکھنا ضروری نہیں اور نہ نسیان

اس واقعہ اور حادثہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے۔ ہر شخص ماں کے پیٹ میں بھی رہا ہے اور اکثریت نے ماں کا دودھ بھی پیا ہے؛ لیکن یاد نہ رہنے سے یہ حقیقت باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح شاگرد کو یاد نہیں رہتا کہ استاذ سے کونسا سبق کہاں پڑھا ہے؛ لیکن استاذ کی پڑھائی کی کیفیت شاگرد میں آجاتی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن- مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳/۲۴۳-۲۴۴)



(۴) تقدیر رحمی: رحم مادر میں چالیس دن نطفہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن علقہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن مضغہ کی شکل میں رکھا جاتا ہے۔ اور جب جنین چار مہینہ کا ہوجاتا ہے اور اس کے اعضائے جسمانی مکمل ہوجاتے ہیں، تو اس میں روح ڈالی جاتی ہے، پھر شقی یا سعید، جنتی یا جہنمی ہونا اور رزق وعمل لکھا جاتا ہے۔

(۵) تقدیر سَنَوی: لیلۃ القدر میں لکھا جاتا ہے کہ سال بھر میں کیا کرے گا، اور فرشتوں کے حوالے کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنٰهُ فِي لَيْلَةٍ مُبٰرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِيْنَ، فِيْهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيْمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ﴾. (الدخان:۳-۵) (وانظر: تفسير الطبري ٢١/٦. وفتح الباري ٤/٢٥٥)

(٦) تقدیر یومی: روزانہ کا حساب کتاب تقدیر یومی کے ذیل میں آتا ہے۔ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. (الرحمن: ٢٩). (وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں رہتا ہے۔) یعنی ہر روز اور ہر آن وہ اپنی کائنات کی تدبیر اور اپنی مخلوقات کی حاجت روائی میں اپنی کسی نہ کسی شان یا صفت کا مظاہرہ فرماتا رہتا ہے۔

عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمسٍ كلماتٍ فقال: "إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفِض القسطَ (أي: الرزق) ويرفعه، ويُرفَع إليه عملُ النهار قبل عمل الليل، وعملُ الليل قبل عمل النهار". الحديث. (سنن ابن ماجه، رقم: ١٩٥)

وعن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم: في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. قال: من شأنه أن يغفِر ذنبًا، ويُفرِّج كربًا، ويَرفع قومًا، ويَخفِض آخَرين". (سنن ابن ماجه، رقم: ٢٠٢)

مذکورہ اقسام ستہ مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ کی مسئلہ تقدیر پر تحریرات میں مکتوب ہیں۔ مولانا چونکہ منطق وفلسفہ اور علم کلام کے ماہر تھے؛ اس لیے انھوں نے ان علوم کی روشنی میں مسئلہ تقدیر پر مفصل بحث فرمائی۔

ابن قیم رحمہ اللہ نے "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل" میں تقدیر کی متعدد اقسام کا ذکر کیا ہے۔

تقدیر سے بحث کرنے والے دو باتوں پر بحث کرتے ہیں:

(۱) عبد سے فعل صادر ہوتا ہے۔ (۲) عبد سے ارادے کا صدور ہوتا ہے۔

# فعل اور ارادے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

فعل اور ارادہ کے بارے میں چار مذاہب ہیں:
(۱) جبریہ، (۲) قدریہ اور معتزلہ، (۳) ماتریدیہ، (۴) اشاعرہ۔

## (۱) جبریہ:

جبریہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے فعل اور ارادے دونوں میں مجبورِ محض ہے۔
دلیل (۱): ﴿وَكُلُّ صَغِيْرٍ وَّكَبِيْرٍ مُسْتَطَرٌ﴾. (القمر: ۵۳).
جواب: كتب أنه سيكون، ولم يكتب ليكُن.
یعنی یہ تو لکھا گیا ہے کہ ایسا ہوگا، یہ نہیں لکھا گیا ہے کہ ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔
دلیل (۲): ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾. (الأنفال: ۱۷).
یعنی: اے (پیغمبر!) جب تم نے ان پر (مٹی) پھینکی تھی، تو وہ تم نے نہیں؛ بلکہ اللہ نے پھینکی تھی۔
جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: "وما رميتَ تأثيرًا إذ رميت فعلاً وكسبًا". یعنی آپ نے تاثیر پیدا نہیں کی؛ اگر چہ بظاہر کسب کے اعتبار سے فعل آپ کا تھا۔
دلیل (۳): قال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "لن يُدخِلَ أحدًا عملُه الجنةَ" قيل: و لا أنت يا رسول الله؟ قال: لا، ولا أنا، إلا أن يتغمَّدَني اللّٰهُ بفضلٍ ورحمةٍ". (صحيح البخاري، باب تمني المريض الموتَ، رقم: ۵۶۷۳).
یعنی جب عمل کے ذریعہ دخول جنت نہ ہوگا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، تو عمل بے کار رہا۔
جواب (۱): عمل سے جنت میں نہیں جائے گا؛ بلکہ اللہ تعالی کے فضل و کرم ہی سے جائے گا؛ لیکن اللہ تعالی نے دخولِ جنت کا ظاہری سبب عمل ہی کو قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْٓ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾. (الزخرف: ۷۲). (اور یہ وہ جنت ہے، جس کا تمھیں تمھارے اعمال کے بدلے وارث بنایا گیا ہے۔)؛ آیت کریمہ میں اس بات کو صراحتاً بیان کیا گیا ہے کہ دخولِ جنت کا ظاہری سبب تو عمل ہی ہے؛ البتہ حقیقی یا مخفی سبب اللہ تعالی کا فضل ہے؛ اس لیے کہ عمل کی توفیق تو اسی کے فضل و کرم سے ملتی ہے۔
اور بعض کہتے ہیں کہ عمل سے ایمان مراد ہے۔ یعنی جنت کی وراثت ایمان کی بدولت ملے گی۔ (صحيح البخاري، باب من قال إنّ الإيمان هو العمل لقوله الله تعالى: ﴿وتلك الجنة التي أُورِثْتُموها بما كُنتم تعملون﴾ الصافات ۶۱.)
جواب (۲): نفسِ عمل دخولِ جنت کا سبب نہیں؛ بلکہ استمرارِ عمل سبب ہے۔

جواب(۳): دخول جنت کا سبب ایمان ہے اور عمل حصولِ درجاتِ جنت کا سبب ہے۔اور مندرجہ بالا حدیث میں فضل سے مراد ایمان ہے۔(إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٨/٢٥٧. مرقاة المفاتيح ٨/٨٨)

جواب:(۴)عمل اور فضل میں کوئی منافات نہیں؛اس لیے کہ عمل بھی اسی کے فضل اور توفیق سے ہے۔
(عمدة القاري ١/٢٧٧. ومرقاة المفاتيح ١/٩٠)

جواب:(۵)عملِ مقبول سبب جنت ہے، ہر عمل نہیں؛لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عمل کے سبب جنت میں جانے سے انکار فرمایا؛حالانکہ وہ یقیناً مقبول ہیں الّا یہ کہ قبولیت سے رحمت کی شمولیت مراد ہو۔

(۶)''با'' مصاحبت اور ملابست کے لیے ہے،عوض کے لیے نہیں۔یعنی جنت کا عمل سے تعلق اور مصاحبت ہے؛لیکن معاوضہ نہیں؛کیوں کہ عوضین میں عادۃً برابری ہوتی ہے،اور عمل اور جنت کی دائمی نعمتوں میں برابری نہیں۔(عمدة القاري، باب تمني المريض الموت ٢١/٢٢٦)

یعنی آیت کریمہ ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ میں با،مصاحبت کے لیے ہے اور حدیث ''لن يدخل أحدٌ الجنةَ بعمله'' میں با،عوض کے لیے ہے۔

شیخ بن باز نے فتح الباری کی تعلیق میں لکھا ہے:''والصواب أن الباء ههنا، أي في قوله: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيٓ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾ للسببية، بخلاف الباء في حديث لن يدخل الجنة أحد منك بعمله؛ فإنها للعوض والمقابلة. (تعليق الشيخ ابن باز على فتح الباري ١/٧٨)

## (۲)قدریہ اور معتزلہ:

معتزلہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال میں خودمختار ہے،یعنی اپنے افعال کا خالق ہے۔(التوحيد للماتريدي، ص ٩٢)اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں:﴿فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾. (المؤمنون: ١٤).

أحسن اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔مطلب یہ نکلا کہ بندے بھی خالق ہیں،لیکن خالقِ حسن،جبکہ اللہ تعالیٰ احسن الخالقین ہے۔

جواب: ایک ہے خلق حقیقی طور پر،اور ایک معنی ہے:خلق کی تصویر۔﴿فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾ سے مراد ''أحسن المصوّرين'' ہے،یعنی جو تصویر تم بناتے ہو اس میں محبوبیت نہیں اور جو مصور حقیقی نے زندہ تصویریں بنائی ہیں،ان کو سمجھنے کے لیے عشق ومحبت کی مجازی اور حقیقی داستانیں پڑھنی ہوں گی۔اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢)(اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔) وقال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ (الصافات: ٩٦) (اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔)(راجع لدلائل الفرق وجوابهم: أصول الدين، ١٠٥. ومنح الروض الأزهر، ١٥٥. وشرح المقاصد ٤/٢١٧)

## (۳) ماترید یہ:

ماترید یہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال دونوں میں کاسب ہے، نہ افعال میں مجبور ہے اور نہ ارادے میں۔ انسان ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ساتھ چلتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اچھائی یا برائی جس چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے اختیاری امور میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اور جو اعمال ایسے ہیں جن پر وہ مجبور اور بے بس ہے، تو اس کے اختیار میں نہ ہونے کے سبب ان پر عذاب نہ ہوگا۔ اور جن افعال کو انسان کے لیے بمنزلہ احکام کے لازم کر دیا جائے اور انسان اس کو بجالاسکتا ہے اور وہ اس کے اختیار کے دائرے میں ہیں، تو نہ بجالانے پر عذاب ہوگا۔

ماترید یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنی حرکات میں خود مختار ہے، اور حرکت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرکت طبعی: جیسے آنکھ کی پتلی دائیں بائیں سامنے اور اوپر نیچے حرکت کرتی ہے۔

(۲) حرکت مرتعش: جیسے رعشہ کے مریض کی حرکت۔

(۳) حرکت ارادی: جیسے ایک صحت مند عاقل بالغ شخص کا اپنے ارادے سے اُٹھنا، بیٹھنا اور چلنا وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادے کا مالک بنایا ہے، وہ مجبورِ محض نہیں ہے۔ (راجع: اصول الدین، ص۱۱۵)

## (۴) اشاعرہ:

اشاعرہ کہتے ہیں کہ: ہم اپنے افعال میں مختار ہیں اور ارادوں میں مجبور ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ: ﴿وَمَا تَشَاءُوْنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللّٰهُ﴾. (التکویر: ۲۹).

ماترید یہ جواب دیتے ہیں کہ: وما تشاءُون كسبه وإيجاده إلا أن يشاء الله خلقه وقضاءه.

علم کلام میں ماترید یہ اور اشاعرہ کا نزاع حقیقی نہیں؛ بلکہ لفظی ہے۔ یہاں بھی ماترید یہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے ارادے میں مختار ہے، یعنی اپنے اختیار کا کسب کرتا ہے (خلق نہیں)، اور اشاعرہ کے نزدیک مجبور ہے، مجبور کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تابع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارادے کو انسان نہیں توڑسکتا، اور اللہ تعالیٰ انسان کے ارادوں کو بدل سکتا ہے، جیسا کہ بعض اسلاف کا قول ہے: "عرفتُ ربي بفسخ العزائم" (۱). میں نے اپنے رب کو ارادوں کے فسخ سے پہچانا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوْهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ﴾. (آل عمران: ۱۴۳) بعض اوقات کسی بات کا پختہ ارادہ ہوتا ہے اور پھر بالکل ارادہ بدل جاتا ہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار ہے۔ اور یہی ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (۲/۱۷۳۵) میں اس قول کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے؛ لیکن اس کی سند، یا کسی معتبر کتاب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت کا ذکر ہمیں نہیں ملا۔

إِلَّا أَنْ يَشَآءَ اللّٰهُ﴾. (الدهر: ۳۰) کی تفصیل ہے۔ (انسان کے فعل وارادے کے بارے میں مذکورہ مذاہب اربعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: اللمعة، ص٤٥-٦٠. و إشارات المرام، ص٢٥٤. وشرح المقاصد ٤/٢٦٤. وحجة الله البالغة ١/٣٨٠)



حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا کہ تقدیر کیا ہے؟ فرمایا: "طريقٌ مظلمٌ فلا تَسْلُكْه" اندھیری راہ ہے، سو اس پر مت چل۔ پھر پوچھا تو ارشاد فرمایا: "بحرٌ عميقٌ فلا تَلِجْه" گہرا سمندر ہے اس میں داخل نہ ہو۔ پھر پوچھا، تو فرمایا: "سِرّ الله فلا تُكَلَّفْهُ" اللہ تعالیٰ کا راز ہے، اس کے معلوم کرنے میں کسی پر مشقت اور بوجھ نہ ڈالو۔ (الشريعة للآجري، رقم: ٥٤٧)

## تقدیر کے فوائد:

(۱) قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾. (النساء: ۷۹). یعنی جو تم کو برائی (دکھ، مصیبت) پہنچتی ہے، وہ تمہارے نفس کی وجہ سے پہنچتی ہے۔

خواہشاتِ نفسانی کی اتباع میں انسان اتنا آگے چلا جاتا ہے کہ مڑ کر دیکھنا بھی گوارا نہیں کرتا، جس کی وجہ سے تنبیہ کی خاطر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مصیبت، بیماری یا اور کوئی پریشانی آتی ہے، مصیبت کے اسباب انسان خود مہیا کرتا ہے، یہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر رحم ہے؛ اس لیے کہ اگر ان چیزوں سے اس کے غرور کو توڑا نہ جائے، تو وہ اس حد تک جاسکتا ہے جہاں سے واپسی کی امید بھی نہیں رہتی۔ اور جو غیر اختیاری مصائب، بیماری اور حوادث سامنے آئیں، ان پر صبر سے کام لینا چاہیے۔ اور یہ تو عام لوگوں کی بات ہے، خواص کو رفعِ درجات کے لیے مبتلا کیا جاتا ہے، اور فرق یوں ہوگا کہ جو شخص بیماری اور مصیبت وغیرہ میں جزع فزع اختیار کرے، تو یہ اس کے اعمال کی شامت ہوتی ہے، اور جو بیماری میں صبر وشکر کرے اور اطمینان سے ویسے ہی زندگی گذارے جیسے پریشانی سے قبل تھی، تو یہ رفعِ درجات کی علامت ہے۔ اور خواص کا چونکہ تقدیر پر ایمان ہوتا ہے؛ اس لیے مصائب کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھتے اور ان سے پریشان نہیں ہوتے ہیں۔

(۲) مہمات میں انسان کا حوصلہ برقرار رہتا ہے اور موت سے نہیں ڈرتا، اس اعتقادِ حق کی وجہ سے کہ موت اپنے مقررہ وقت سے پہلے نہیں آسکتی۔ صلیبی جنگوں میں عیسائیوں نے سر جوڑ کر اس مسئلہ پر بحث کی کہ مسلمان کیوں کامیاب ہو رہے ہیں؟ تو انہوں نے یہی فیصلہ کیا کہ ان کا ایمان تقدیر پر ہے؛ اس لیے وہ موت سے نہیں ڈرتے۔ ان کا اعتقاد ہے کہ موت کا وقت مقرر ہے، چاہے میدان جنگ میں آئے، یا گھر میں چارپائی پر آئے۔

## مسئلہ مجازات:

انسان کو اس کے اعمال کی جزا اور سزا کس وجہ سے ملتی ہے؟

جبریہ کہتے ہیں: انسان مجبور محض ہے، اور مجبور کو جنت میں ڈالو یا جہنم میں پھینک دو۔ کفار کے قلوب پر مہر لگ چکی ہے، اور جب دل پر تالا لگا دیا گیا، تو پھر خیر کی امید ہی نہیں رہی۔



اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ تالے کے ساتھ چابی بھی دی گئی ہے، یہ الگ بات ہے کہ کوئی چابی استعمال کرنے کا ارادہ ہی نہ کرے اور بے پرواہی سے چابی ہی گم کردے۔ ایک مثال یہ دیتے ہیں کہ کسی کمپنی میں کوئی ملازم ہے اور وہ ہر ماہ تنخواہ لیتا ہے اور سمندر میں ڈال دیتا ہے۔ اور مالک نے کہہ دیا کہ اگر اسی طرح کرتے رہوگے، تو تنخواہ بند کردی جائے گی۔ اسی طرح جب لوگ قرآن پاک سے فائدہ نہ آٹھائیں گے، تو ہدایت سے محروم ہوں گے اور یوں دلوں پر تالے پڑ جاتے ہیں۔ جیسے جب کسی مسجد میں لوگ نماز کے لیے نہیں جاتے، تو اس کو بند کر دیا جاتا ہے کہ کھولنے کا کیا فائدہ!

## مسئلہ مجازات میں اقوال:

### قول اول:

عذاب وثواب کسب مع الشعور پر مرتب ہوتے ہیں، اور اس کسب کے بارے میں عاقل بالغ مکلّف کو شعور حاصل ہے کہ عذاب ہوگا، اور صبی ومجنون کو شعور نہیں، تو عذاب بھی نہیں ہوگا۔ قصد اور ارادے سے کام کرنے کو کسب کہتے ہیں، اور شعور یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال کا جواب دہ ہے۔

مولانا رومی نے ایک مثال بیان کی ہے کہ: ایک شخص کسی کے باغ میں داخل ہوا اور پھل توڑنے لگا، کہیں سے مالک آیا اور پوچھا: یہ کیا کر رہے ہو؟ اس آدمی نے جواب دیا کہ اللہ نے چاہا، تو میں باغ میں داخل ہوا، اور اس نے چاہا، تو میں پھل توڑ رہا ہوں، وہ نہ چاہتا تو میں نہ آتا، مالک نے لاٹھی سے مارنا شروع کر دیا، مارتا بھی جاتا اور یہ بھی کہتا جاتا کہ اللہ نے چاہا تو میں مار رہا ہوں ورنہ نہ مارتا۔ (مثنوی مولانا جلال الدین رومی ۵/۲۶۲)

حضرت مولانا یوسف بنوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ مثنوی شریف علم کلام کی کتاب ہے، لوگوں نے خواہ مخواہ قصہ کہانی سمجھ لیا ہے۔ لوگ علم کلام میں منطقی دلائل کی گتھیاں سلجھانے میں اصل مقصد سے دور چلے جاتے ہیں؛ اس لیے مولانا رومی رحمہ اللہ نے قرآن کا طریقہ یعنی مثالوں سے سمجھانے کا انداز اختیار کیا اور آسان مثالوں سے بڑے بڑے مسائل سمجھا دئے۔

ملاعلی قاریؒ اور مولانا ادریس کاندھلویؒ نے مشکوٰۃ کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا: "التقدير في المصائب دون المعائب". یعنی مصائب اور آفات قدرتی نازل ہوں، تو ضرور تقدیر کا سہارا لو؛ مگر عیب

والے کام کروتو ان کو تقدیر پر نہ تھوپو؛ بلکہ اپنی طرف اس کی نسبت کرو کہ تقدیر میں تو لکھا ضرور تھا؛ مگر ساتھ یہ بھی تحریر تھا کہ اپنے اختیار سے کرے گا، مجبور نہ ہوگا۔

چلا عدم سے میں دنیا میں، بول اٹھی تقدیر ❁ بلا میں پڑنے کو کچھ اختیار لیتا جا

اور فانی بدایونی ذرا جبریہ کی طرف مائل ہوں گے تو وہ کہتے ہیں:

دیکھ فانی یہ تیری تدبیر کی میت نہ ہو ❁ اِک جنازہ جارہا ہے دوش پر تقدیر کے

یعنی تقدیر کے کندھے پر ایک جنازہ جارہا ہے، دیکھ لو یہ تیری تدبیر کا جنازہ ہوگا۔ تدبیر تقدیر کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتی۔ مصیبت سے بچنے کے لیے آدمی تدبیر کرتا ہے؛ مگر تقدیر غالب آجاتی ہے؛ لیکن جب تدبیر تقدیر کے مزاحم ہو، تو پھر اس تدبیر پر آدمی کو عذاب نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ وہاں تدبیر کے مقابلے میں تقدیر ہوگئی اور انسان بے بس ہوگیا، جیسے کوئی درخت کی شاخ پر بیٹھ کر اپنے آپ کو بچانے کی تدبیر کرے اور پھر گر جائے، تو اس پر مؤاخذہ نہیں۔

## قول دوم:

مجازات دراصل مجازات ہی نہیں؛ بلکہ جو عمل دنیا میں کیا ہے، آخرت میں اس عمل کو ایک الگ شکل دے دی جائے گی، اچھے اعمال خوبصورت شکل میں آئیں گے، اور بُرے اعمال سانپ بچھو کی شکل میں آئیں گے، مثلاً: زکوٰۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے قبر میں ان کا مال سانپ کی شکل اختیار کرلے گا۔ دنیا میں سنت پر عمل حوضِ کوثر کا پانی، اور بدعت کی مجازات حوضِ کوثر سے دوری ہوگی۔ تسبیحات آخرت میں جنت کے درخت بن جائیں گی، اور یتیم کا مال کھانا دنیا میں پیٹ بھرنا ہے اور آخرت میں آگ ہے۔

## قول سوم:

مجازات اعمال کی طبعی تاثیر کا نتیجہ ہے، یعنی انسان کوئی بھی عمل کرے، اچھا ہو یا برا، اس پر طبعی اور فطری طور پر نتیجہ مرتب ہوگا، اچھے اعمال پر اچھا اور برے اعمال پر برا، مثلاً بیج بوئے گا، پانی دے گا، ہل چلائے گا تو اس کا نتیجہ پیداوار کی شکل میں برآور ہوگا۔ زہر پیئے گا تو مرے گا، اور شراب پیئے گا تو نشہ آئے گا، سیلاب آتا ہے تو بستیاں، انسان اور جانور ہلاک ہوجاتے ہیں اور تباہی پھیلتی ہے۔

## قول چہارم:

تفویض کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان اور عمل صالح کے بدلے میں جنت عطا کرتے ہیں، اور برے اعمال کے بدلے میں جہنم میں ڈالتے ہیں۔ کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اللہ سے محاسبہ کرے یا پوچھے کہ ایسا کیوں

کیا ؟اور ایسا کیوں نہیں کیا؟؛ بلکہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کردے، یہی تفویض ہے۔ مثال کے طور پر جب کوئی شخص گھر بناتا ہے، تو گھر میں کسی جگہ کو سونے کا کمرہ، کسی جگہ باورچی خانہ، اور کسی جگہ بیت الخلاء بناتا ہے، باہر سے آنے والے شخص کو یہ حق نہیں کہ مالک مکان سے پوچھے کہ یہاں باورچی خانہ کیوں بنایا، اور یہاں بیت الخلاء کیوں بنایا۔ یہ تو مالک مجازی کا حال ہے کہ کسی کو اس سے سوال کا حق نہیں، اور حق تعالیٰ جل شانہ تو ہر چیز کے حقیقی مالک ہیں؛ اسی لیے قرآن مجید میں اپنی شان یوں بیان فرمائی ہے: ﴿**لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسئَلُوْنَ**﴾. (الأنبياء:۲۳)

فارسی کا شعر ہے:

اکنوں کرا دماغ کہ پر سد ز باغبان ❁ بلبل چہ کرد، گل چہ شنید، وصبا چہ کرد؟

ترجمہ: کسی کو اتنی ہمت ہے کہ باغبان سے دریافت کرے کہ بلبل نے کیا کیا، پھول نے کیا سنا اور صبا نے کیا کیا؟!

## تقدیر مبرم و معلق:

تقدیر کی دو اور قسمیں ہیں: تقدیر مُبرم، و تقدیر معلّق:

(۱) تقدیر مبرم: **الذي لا يتوقّف على شيء.**

(۲) تقدیر معلّق: **الذي يتوقّف على شيء.**

مثلاً تقدیر معلق یہ ہے کہ جس نے صلہ رحمی کی اس کی عمر میں زیادتی ہوگی، اور اگر صلہ رحمی نہیں کی تو زیادتی نہ ہوگی۔ اس میں دو باتیں ہیں: ۱-عمر کا بڑھنا موقوف ہے صلہ رحمی پر۔ ۲- اللہ تعالیٰ کے پاس ما کان وما یکون کا علم ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ کو تو معلوم ہے کہ وہ شخص صلہ رحمی کرے گا، یا نہیں کرے گا۔ پس اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے یہ تقدیر مبرم ہے، جس میں کوئی تبدیلی نہیں۔ اور عمر کا بڑھنا صلہ رحمی پر موقوف ہونے کے لحاظ سے یہ تقدیر معلق ہے، جس میں تبدیلی ہوسکتی ہے۔

مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ''میری دعا سے تقدیر مبرم میں بھی تبدیلی آگئی''۔ یہ صوفیا کی بات ہے، اور تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے جس کو مبرم خیال کیا، وہ درحقیقت معلق تھی، ورنہ تقدیر مبرم میں تبدیلی کا ہونا خود مبرم کے معنی کے خلاف ہے۔

قضائے مبرم و معلق سے متعلق مزید تفصیل شعر نمبر ۵۹ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

**ذو الجلال:**

ذو: والا، صاحب، مالک۔ یہ لفظ مضاف ہوکر استعمال ہوتا ہے۔ یہ اضافت اسم ظاہر کی طرف ہوتی ہے جو

عموماً جنس ہوتا ہے اور **ذو** کے ذریعہ اس اسم جنس کو صفت بنایا جاتا ہے، جیسے: **ذو مـــال**، رجل کی صفت ہے اور **مـــال** اسم ظاہر ہے اور جنس ہے، اس کی طرف **ذو** کو مضاف کیا گیا ہے۔ **ذو** کبھی ظرف کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے، جیسے: **أتيته ذا صباح**. یعنی میں اس کے پاس صبح کے وقت آیا۔

**جلَّ يجِلّ (ض) جَلالًا وجَلالةً:** بلند مرتبہ ہونا۔

**فائدہ:** ہمارے متعدد اکابر نے مسئلہ تقدیر پر رسائل تحریر فرمائے ہیں۔ ادارہ اسلامیات، لاہور نے شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہم اللہ کے مسئلہ تقدیر پر رسائل کا مجموعہ چھاپا ہے۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ خیر اور بہت برے شر دونوں کا ارادہ کرنے والا ہے؛ لیکن حق سے بعید کام پر راضی نہیں۔

اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے۔ اور اس صفتِ ارادہ کا تعلق خیر وشر دونوں کے ساتھ ہے۔

## ارادہ کے لغوی واصطلاحی معنی:

ارادہ کے لغوی معنی مشیت کے ہیں، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے: **صفةٌ أزليةٌ زائدةٌ على الذات، قائمة بذاته تعالى، شأنها تخصيص الممكن ببعض مايجوز عليه.** (شرح الصاوي على الجوهرة، ص ١٧٤)

قاضی عبد النبی نے ''دستور العلماء'' میں شریف العلما سے ارادہ اور مشیت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ ارادہ کا تعلق معدوم کو موجود کرنے کے ساتھ ہے، اور مشیت وہ ارادہ ہے جس کا تعلق معدوم کو موجود کرنے، یا موجود کو معدوم کرنے کے ساتھ ہو؛ اس لیے مشیت ارادے کے مقابلے میں عام ہے۔ اور اہل لغت کے ہاں دونوں مترادف ہیں اور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ (دستور العلماء ٣/١٨٧)

تنبیہ: ''دستور العلماء'' کی پرانی طباعت میں مصنف کا نام عبد النبی ہے۔ اب نئی طباعتوں میں عبد رب النبی لکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ عبد النبی اور عبد الرسول باپ بیٹے علوم آلیہ میں ماہر اور صاحب تصنیف بزرگ گزرے ہیں۔

**الـخَير**: خیر ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو حسن لذاتہ ہو، یعنی خوبی اور بہتری اس کی ذات میں ہو، اور اس میں ذاتی لذت، ذاتی نفع اور ذاتی خوش بختی ہو۔ اور یہ شر کی ضد ہے۔

**الشَّرّ**: فساد، فتنہ، برائی، خرابی، بداخلاقی، گناہ۔ جمع: **شُرُور**.

**القبيح**: **حَسَن** کی ضد۔ ہر وہ چیز جو شرعاً، عرفاً، یا طبعاً ناپسندیدہ ہو۔ جمع: **قِباحٌ وقَباحَى وقَبْحَى**.

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ حیات ثابت ہے۔ اور **حي** کا مطلب: **ليس قابلا للعدم في ذاته وصفاته** ہے، **يا صفة توجب وجود الشيء ويترتب عليه العلم والقدرة.**

فارسی کا ایک شعر ہے:

جہان خوش است ولیکن حیات می باید ❁ اگر حیات نباشد جہاں چہ کار آید

ترجمہ: (اے عالمگیر!) جہاں تو خوب ہے، مگر زندگی ہے تو اس کی خوبی سے فائدہ ہوگا، اگر زندگی نہ ہوگی تو جہاں کس کام آئے گا۔

## اللہ تعالیٰ کی طرف خیر وشر کی نسبت:

اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کا ارادہ فرماتے ہیں؛ لیکن خیر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے گی اور ادباً شر کی نسبت نہیں کی جائے گی۔(۱)

قرآن کریم سے اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

**قال اللّٰه تعالى:** ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ﴾. (الشعراء: ۸۰).حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مرض کی نسبت اپنی طرف کی اور شفا کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف۔ یوں نہیں کہا: "أمرضني".

**وقال تعالى:** ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة:۷). (تونے انعام کیا)۔ اور آگے: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة:۷). آیا (جن پر غضب ہوا۔) یہ نہیں کہا "غیرَ الذي غضبتَ علیهم" کہ جس پر تو نے غضب کیا۔

**وقال تعالى:** ﴿أَشَرٌّ أُرِيْدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾. (الجن: ۱۰). مجہول کے صیغے کے ساتھ "أُرِيْدَ" آیا ہے۔

سورۂ کہف میں ہے کہ جب حضرت خضر نے کشتی میں عیب کا ذکر کیا تو عیب کی نسبت اپنی طرف کی اور کہا: ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيْبَهَا﴾. (الکھف: ۷۹). اور جب یتیم کے مال کی حفاظت کی جو خیر کا کام تھا، تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی اور کہا: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَّبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا﴾. (الکھف: ۸۲).

شر کی نسبت نفس امارہ اور شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اگر کہیں شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہو، تو اس کے معنی خلق اور ارادے کے ہوں گے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کے خالق ہیں، اور خلقِ شر شر نہیں، بلکہ کسبِ شر شر ہے۔

## معتزلہ اور اہل سنت کا اختلاف:

شعر میں مؤلفؒ نے معتزلہ کی تردید کی ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خیر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہے اور شر

---

(۱) قال في تحفة المريد: واختلف العلماء في جواز نسبة فعل الشرور والقبائح إليه تعالى، والراجح جواز ذلك في مقام التعليم لا في غيره، وهذا الخلاف جار أيضًا في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى، والأصح الجواز في مقام التعليم لا في غيره. (تحفة المريد، ص ۱۲٤)

اللہ تعالیٰ کے ارادے سے نہیں۔اور خیر کا خالق اللہ تعالیٰ ہے؛ جبکہ شر کا خالق انسان ہے۔وہ کہتے ہیں کہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے اور قبیح کا خلق بھی قبیح ہے،اور ارادہ،مشیت، رضا،محبت سب مترادف ہیں،جس طرح قبیح پر اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہوتے اور قبیح کو پسند نہیں فرماتے،اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کا تعلق بھی قبیح اور شر سے نہیں ہوتا،نہ تو شر کو پیدا کرتے ہیں اور نہ اس کا ارادہ کرتے ہیں۔(التوحید للماتریدی، ص۹۲، و ۱۶۹)

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف یہ ہے: ''خلق القبیح لیس بقبیح، وکسب القبیح قبیح''. جیسے کوئی بہترین خطاط اور خوش نویس انتہائی خوبصورتی اور نفاست سے تحریر کرے ''إن اللّٰہ ھو المسیح ابن مریم'' تو فنِ خطاطی کے اعتبار سے اس میں کوئی نقص نہ ہو؛ لیکن الوہیت کو غیر اللہ کے لیے ثابت کرنا، یا عقیدہ رکھنا قبیح ہے۔

ایٹم بم (ATOM BOMB) بنانا قبیح نہیں،اس کا غلط استعمال قبیح ہے۔آگ کا پیدا کرنا قبیح نہیں،اس کا کپڑے سے لگانا قبیح ہے۔تلوار اور چھری چاقو کا بنانا قبیح نہیں،ان کا غلط استعمال قبیح ہے۔اسی طرح پاخانہ فی حد ذاتہ بے شک ناپاک اور بہت بری چیز ہے؛ مگر قصر شاہی کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔قصر شاہی بغیر بیت الخلاء کے غیر مکمل اور نا تمام ہے۔معدہ اور امعاء اگرچہ سرتاپا نجاست ہیں؛ مگر اس میں شک نہیں کہ مدار حیات ہیں۔(مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: علم الکلام-مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص۹۷-۹۸)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: ''إذا خلق القبیح فقد أراد القبیح''. جب قبیح کو پیدا کیا تو ارادہ بھی پایا گیا،اور اس خلق وارادے میں کوئی شر نہیں،شر تو اس کے کسب میں ہے۔

معتزلہ کے نزدیک ارادہ، رضا،مشیت اور محبت سب مترادفات ہیں؛ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ارادہ ومشیت الگ ہیں،ان کا تعلق قبح کے ساتھ بھی ہوسکتا ہے،اور رضا ومحبت الگ ہیں،ان کا تعلق قبح کے ساتھ نہیں ہوسکتا؛ کیوں کہ ہر مشیت کے ساتھ رضا کا ہونا ضروری نہیں، مثلا: اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کردے کہ اپنی عورت کو طلاق دو یا پھر قتل کے لیے تیار ہوجاؤ،اب اس شخص کا قتل یا طلاق کو اختیار کرنا مشیت اور قصد وارادے سے ہی ہوگا؛ لیکن اس کے ساتھ رضا نہیں ہوسکتی۔

یا اگر کوئی شخص کہے: اگر تم میرے گھر رات کے ۱۲ بجے آؤگے اور دستک دوگے تو میری عادت ہے کہ دروازہ کھولوں گا؛ مگر ڈانٹ ملے گی۔اب یہ شخص دروازہ تو اپنے ارادے سے کھولے گا؛ لیکن اس پر راضی نہیں ہوگا۔اس لیے اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: ''المشیۃ والإرادۃ لا تستلزمان الرضاء''. اور مشیت تو ہر شے کے ساتھ متعلق ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا تَشَآءُوْنَ إِلَّآ أَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ﴾. (التکویر: ۲۹). جبکہ رضا کا ہر شے کے ساتھ تعلق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر: ۷)

ويَقْبُحُ مِن سِواكَ الفِعلُ عِندِي ❁ وتَفْعَلُه فيَحسُنُ مِنك ذَاكَا

(محاضرات الأدباء، ص ٣٤٩).



ترجمہ: آپ کے علاوہ کوئی کام کرتا ہے، تو وہ کام کبھی قبیح ہوگا۔ آپ یعنی اللہ تعالیٰ وہ کام کرے گا یعنی پیدا کرے گا تو اچھا ہوگا۔

پیشاب پاخانہ بظاہر قبیح اور نجس بھی ہے؛ لیکن کھاد کے کام آتا ہے۔ مکتوبات مجدد الف ثانیؒ میں ہے:

ہیچ زشتی نیست کورا خوبی درکار نیست ❁ زنگی شب رنگ را دندان ہمچو گوہر است

اور عربی میں ہے:

و ما مِن قبيحٍ ليس فيه مَلاحةٌ ❁ ألم ترَ سِنَّ الزَّنْجِ كالشُّهْبِ في الدُّجى

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے ہر قبیح میں ملاحت اور خوبصورتی کا پہلو بھی رکھا ہے، کیا حبشی کے دانتوں کی چمک تاریکی اور اندھیرے میں تاروں کی طرح نہیں دیکھتے؟

بہر حال جو بھی شر ہوگا اس کے اندر ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر ہوگی، جیسے کہتے ہیں:

قاتلش غازی، ومقتولش بود صائب شہید ❁ ہیچ کافر را دریں دنیا بچشم کم مبیں

ترجمہ: کسی کافر کو حقارت سے نہ دیکھ (ہاں اس کے کفر سے نفرت کرو) کہ اس کا قاتل غازی اور ان کا قتل کیا ہوا شہید ہوتا ہے۔

یہ فائدہ کافر کے خلق پر مرتب ہوا۔

درکارخانۂ عشق از کفر ناگزیر است ❁ دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

ترجمہ: عشق کے کارخانے میں کفر سے چارہ نہیں۔ اگر ابولہب نہ ہوگا تو جہنم کس کو جلائے گی۔

لیکن ارادہ ومشیت اور رضا ومحبت میں فرق ہے: ارادہ اور مشیت کا تعلق شر اور خیر دونوں کے ساتھ ہے، اور رضا ومحبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔(١)

---

(١) ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة، وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام؛ بل الإرادة أعم منهما، كما في إشارات المرام معزيًا إلى عامة أهل السنة، وأشار إليه في العمدة والتمهيد للنسفي.

وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، كما في شرح الوصية للشيخ الأكمل، وصرح بذلك إمام الحرمين في الإرشاد، وقال الآمدي في الإبكار: ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد، كما في إشارات المرام. (نظم الفرائد، ص ٩)

ولكن قال البزدوي في أصول الدين: وخالف أبو الحسن الأشعري أهل السنة والجماعة في هذه المسألة.

وقال ابن الهمام في المسايرة، ص ٥٦: وهذا (أي: الذي قاله إمام الحرمين) خلاف كلمة أكثر أهل السنة، وهو =

قرآن کریم کی متعدد آیات اس مضمون پر دلالت کرتی ہیں، چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

**قال الله تعالی:** ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيْدُ﴾. (هود:۱۰۷). بیشک آپ کا رب جس چیز کا ارادہ کر لیتا ہے اس کو کر گزرتا ہے۔

**وقال تعالی:** ﴿وَمَا تَشَآءُ وْنَ إِلَّا أَنْ يَشَآءَ اللّٰهُ﴾. (التكوير:۲۹). اور تم چاہو گے نہیں الّا یہ کہ خود اللہ چاہے۔

**وقال تعالی:** ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾. (القصص:٦٨). اور تمہارا رب جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، اور (جو چاہتا ہے) پسند کرتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے: **"ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"**. (سنن أبي داود، باب ما يقول إذا أصبح، رقم:۵۰۷). جو اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ ہو گیا اور جس کو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔

رضا اور محبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔ چند آیات کریمہ بطور دلیل ملاحظہ فرمائیں:

**قال الله تعالی:** ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾. (الفتح:۱۸). تحقیق اللہ تعالیٰ مؤمنین سے راضی ہو گیا۔

**وقال تعالی:** ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾. (المجادلة:۲۲). اللہ اُن سے راضی ہو گیا ہے، اور وہ اللہ سے راضی ہو گئے ہیں۔ یعنی رضا کا تعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے اچھے اعمال کے ساتھ ہے۔

---

= وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوبًا كما يتضح لك، لكنه خلاف النصوص التي سمعت...انتهى.

وقال محمد قدري باشا في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية: المسألة الرابعة: وأما المعصية فمع وقوعها بإرادة الله إتفاقًا إلا أنه تكون ليست في محل رضاه، بل سخطه ونهيه عند الإمام الماتريدي. وأما الإمام الأشعري فيرى أن محبة الله شاملة لجميع الأعراض طاعة كانت أو معصية، وفي هذا إطلاق القول بأن الله تعالى يحب المعصية. والصحيح أن مذهب الأشعري ليس كذلك، بل قد أطلق القول بأن الله يحب المعصية معاقبًا عليها كما يحب الطاعة مثابًا عليها، والمحبة عند الأشعري ليس ملازمة للإرادة كما هو واضح، أي ليس مساوية لها في التعليقات، ولا المحبة صفة معنى قائم بالذات، كما في الإرادة، بل الرضا والسخط يكون من لوازم الأمر والنهي، فالذي يرضاه الله هو الذي يأمر به، والذي يسخط عليه ينهى عنه. انتهى.

وقال بعض الأفاضل: نقل ابن فورك في "مجرد مقالات الأشعري" ص ٦٩ عن الأشعري قوله: للإرادة أسماء وأوصاف، منها: القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة...الخ. وعلى هذا فإن الأشعري يعتبر أن الرضا والمحبة من أسماء الإرادة وليس فيهما معنى زائد على الإرادة، فالمحبة ليس شيئًا غير الإرادة، فمعنى قول إمام الحرمين "إن الله يحب الكفر" أي: يريد وقوعه من الكافر فيخلفه له. (راجع هامش شرح وصية الإمام للبابرتي، ص٩٦)

فالحاصل أن عند أهل السنة والجماعة: الإرادة والمشيئة مترادفان، والمحبة والرضاء مستويان، والإرادة والمشيئة أعم من الرضاء والمحبة. وعند المعتزلة الإرادة والمشيئة والمحبة والرضاء سواء.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ﴾. (البقرة:۲۲۲). بیشک اللہ تعالی توبہ کرنے والوں اور صاف ستھرے رہنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔

وقال تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾. (النساء:۱٤۸). اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ کسی کی برائی علانیہ زبان پر لائی جائے۔

وقال تعالى: ﴿وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾. (البقرة:۲۰۵). اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا۔

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر:۷). اور وہ (اللہ تعالی) اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔

شعر کا آخری مصرعہ ہے: ولكن ليس يرضَى بالمحال. یعنی اللہ تعالیٰ محال پر راضی نہیں۔

## محال کے تین معانی:

۱- ما لا يمكن وجوده في الخارج. جس کا وجود خارج میں ممکن نہ ہو۔

۲- ما يقتضي ذاته العدم. وہ شے جو فی نفسہ اپنی ذات کے اعتبار سے عدم کو چاہے، جیسے شریک الباری۔

۳- البعيد عن الصواب. حق سے دور۔

محال کے پہلے اور دوسرے معنی تقریباً مترادف ہیں۔ اور آخری معنی حق اور صواب سے دوری اور بعد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں تیسرا معنی موزوں ہے۔

تَعصِي الإلٰهَ وأنتَ تُظهر حُبَّه ❁ هـذا مـحالٌ في القِياسِ بَديعُ
لـو كـان حُبُّكَ صـادِقًا لأطَعْتَهُ ❁ إنَّ الـمُحِبَّ لِمَن أحبَّ مُطِيعُ

(لباب الآداب للثعالبي، ص۱۸۳)

محال کا لفظ آیا، مراد بعید عن الصواب اور ناممکن ہے۔

ولكن ليس يرضَى بالمَحال [1]، أي: بعيدا عن الصواب جو کام حق سے دور ہے اس پر اللہ تعالی راضی نہیں۔

(۱) الرضاء من الله إعطاء الثواب على حصول شيء موافق، أو ترك الاعتراض على فاعله. (ضوء اللآلي، ص۷. وشرح الوصية للبابرتي، ص۹۱)

والمحال: ما اقتضى الفساد من كل جهة، كاجتماع الحركة والسكون في جسم واحد. ومن الأشياء: ما لا يمكن وجوده. ومن الكلام: ما عدل به عن وجهه. (المعجم الوسيط)

والمراد بالمحال هنا المحال الشرعي. قال في نخبة اللآلي: المحال هنا هو الذي أحيل من جهة الصواب، والذي قبّحه الشرع. =

## معتزلہ کے بعض اعتراضات اوران کے جوابات:

### پہلا اعتراض:

معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ شر کا ارادہ کرتا ہے؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی تردید فرمائی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق قبیح، شر اور شرک کے ساتھ بھی ہوتا ہے؛ چنانچہ کفار نے کہا: ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾. (الزخرف: ۲۰) یعنی اگر اللہ تعالیٰ ارادہ فرما لیتے کہ ہم شرک نہ کریں، تو ہم ان بتوں کی عبادت نہ کرتے۔ یعنی" **لو شاء الرحمٰن ما عبدناهم، ولكن شاء ذلك فأشركنا**". اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی یوں تردید فرمائی: ﴿مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُوْنَ﴾. (الزخرف: ۲۰). یعنی ان کو اس بات کی حقیقت کا ذرا بھی علم نہیں ہے، اور ان کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ اندازوں کے تیر چلاتے ہیں۔

### جواب:

(۱) علمائے اہل سنت نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس حیثیت سے تردید نہیں فرمائی کہ شرک میں میری مشیت کا دخل نہیں؛ بلکہ کفار ومشرکین کا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں اس شرک پر قدرت کے باوجود باقی رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہمارے شرک پر راضی ہے؛ جبکہ یہ ابقاء اللہ تعالیٰ کی رضا پر دلالت نہیں کرتا؛ بلکہ یہ تو امہالِ مجرمین کے قبیل سے ہے۔ یہ نہ روکنا بھی تو اختیار اور ارادے سے ہے۔

(۲) یا کفار کا یہ مطلب تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہتا، تو ہم غیر اللہ کی عبادت نہ کرتے، یعنی ہم اللہ تعالیٰ کے ارادے کی وجہ سے مجبور ہیں؛ لیکن ان کا مجبور نہ ہونا اور اپنے اختیار سے کام کرنا بدیہی ہے؛ اس لیے کفار کا قول غلط اور بداہت کے خلاف ہے۔

خلیفہ منصور عباسی کی ناک پر مکھی بار بار بیٹھتی اور اڑتی رہی۔ منصور نے تنگ آکر مقاتل بن سلیمان سے کہا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ نے مکھی کو کیوں پیدا کیا؟! مقاتل بن سلیمان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس لیے اس کو پیدا فرمایا کہ یہ تمہارے جیسوں کے تکبّر کو ختم فرمادے۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ۴۱۶/۹. مرآة الجنان لليافعي ۲۴۲/۱. تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ۲۰۰)

---

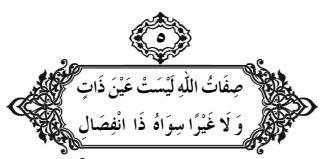
= وقال في ضوء اللآلي: المراد بالمحال: المحال الشرعيُّ وفسَّره بما يوجب ارتكاب العقاب سواء كان كفرًا أو معصيةً، لا المحال العقلي، وهو ما يمنع العقل وجوده في الخارج.

وقول المصنف" ولكن ليس يرضى بالمحال" استدراك لما قبله، وهو أن الشر وإن كان بإرادته تعالى ولكن لا يرضى به.

## دوسرا اعتراض:

قبیح کے ساتھ ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾. (غافر: ۳۱). اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا؛ کیونکہ ظلم قبیح ہے۔

## جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ظلم سے مراد ظلم خاص ہے کہ خاص ظلم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اور خاص ظلم سے مراد غیر عاصی کو سزا دینا ہے، یعنی ایسا نہیں فرماتے کہ تم ظلم نہ کرو اور ہم پھر بھی تم کو سزا دے دیں؛ بلکہ سزا تو ظلم کرنے پر آخرت میں دی جاتی ہے، اور دنیا میں بھی وہ کبھی مظلوم کا انتقام لیتے ہیں؛ چنانچہ حدیث میں ہے کہ مظلوم کی بددعا آسمان پر جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ''**وعزتي لأنصرنك ولو بعد حين**''. (سنن الترمذي، باب في العفو والعافية، رقم: ۳۵۹۸) جب اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتے، تو بدون سبب اور قصور کے کیوں سزا دیں گے اور کیوں مؤاخذہ فرمائیں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ زید عمرو پر اور عمرو زید پر ظلم کرتا ہے تو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں، اس کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہے۔

*ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ عینِ ذات نہیں، اور نہ ذات سے کبھی جدا ہوتی ہیں، تو غیر بھی نہ ہوئیں۔*

*صفت وہ ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو، اور موصوف وہ ہے جس کے ساتھ صفت قائم ہو، اور ذات وہ ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے مستقل ہو، اپنے قیام میں کسی غیر کی محتاج نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذات کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ پر نفس اور شخص کا اطلاق بھی درست ہے۔*(۱)

## اللہ تعالیٰ پر ذات کا اطلاق:

(۱) صحیح بخاری کی روایت ہے: ''**لم يكذِبْ إبراهيمُ إلّا ثلاثَ كَذَباتٍ، ثِنَتَين منهنّ في ذات اللّٰه عزَّ وجلَّ**''. (صحيح البخاري، باب قول اللّٰه تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا﴾، رقم:۳۳۵۸). لفظ ''ذات'' کے آخر میں تائے تانیث نہیں؛ بلکہ یہ ''ت'' ''تابوت'' کی ''ت'' کی طرح ہے۔

(۲) حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: ''**سألتُ رسول اللّٰه صلى الله عليه وسلم: أيُّ الجهاد أفضلُ؟ قال: أنْ تُجاهِد نفسَك وهواكَ في ذات اللّٰه عزَّ وجَلَّ**''. (حلية

---

(۱) الصفةُ لغةً: الحالة التي يكون عليها الشيء من حليته ونعته كالسواد، والبياض، والعلم، والجهل. والصفة والوصف مترادفان لغة. وبعض المتكلمين فرقوا بينهما، فقالوا: الوصف يقوم بالموصوف، والصفة تقوم بالواصف، فقول القائل: زيد عالم وصف لزيد باعتبار أنه كلام الواصف، لا صفة له، وعلمه القائم به صفة لا وصف. (انظر: المعجم الوسيط، ص۱۰۳۷. التعريفات، ص۱۱۱. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۰۷۸)

والذاتُ لغةً: النفس والشخص. وذات اللّٰه تعالى: عبارة عن نفسه التي هو بها موجود؛ لأنه قائم بنفسه. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۸۱۶)

وفي ضوء المعالي: أن الذات كل ما يمكن أن يتصور بالاستقلال، بخلاف الصفة فإنها كل ما لا يمكن تصوره إلا تبعًا. (ضوء المعالي، ص۶۷)

والشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور. والمراد به في حق اللّٰه تعالى إثبات الذات فاستعير لها لفظ شخص. (النهاية ۲/۴۵۱)

والعين: تقع بالاشتراك على أشياء مختلفة... وعين الشيء: نفسه. (المصباح المنير، ص۲۷۴)

وغير بمعنى المغايرة. (الكليات، ۶۶۳)

الأولياء: ٢/٢٤٩). یعنی بہترین جہاد یہ ہے کہ تو اپنے نفس اور خواہش سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہاد کرے۔

(۳) "إنّ مِن أعظم الناسِ أجرًا الوزير الصالح مِن أميرٍ يُطِيعُه في ذات اللّٰه". (تفسير الرازي ١/١١٤) یعنی سب سے بڑا اجر لوگوں میں اس صالح وزیر کا ہے جو کسی امیر کی اطاعت اللہ تعالیٰ کے لیے کرے۔



(۴) حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "إنّ للشيطان مَصَالِيًا وفُخُوخًا، وإنّ مَصَالِيَ الشيطان وفُخُوخه: البَطْر بأنعم اللّٰه، والفخرُ بعطاء اللّٰه، والكبرياءُ على عباد اللّٰه، واتباع الهوى في غير ذات اللّٰه". (الأدب المفرد للبخاري، باب الكبر، رقم: ٥٥٣)

یعنی شیطان کے پاس لوگوں کو پھنسانے کے لیے بہت سارے جال اور پھندے ہیں۔ شیطان کے جال اور پھندے: اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور بخششوں کی وجہ سے فخر و تکبر ہے، اللہ تعالیٰ کے بندوں پر بڑائی ظاہر کرنا، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا کے لیے خواہشات کی اتباع ہے۔

(۵) حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "وكفى بك كاذبًا أن لا تزال مُحَدِّثًا في غير ذات اللّٰهِ عزّ وجلَّ". (سنن الدارمي، باب من قال: العلم: الخشية وتقوى اللّٰه، رقم: ٣٠١)

یعنی آپ کے جھوٹے ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے سوا دوسروں کی باتوں میں دن رات مشغول رہیں۔

(۶) جس وقت مشرکین حضرت خبیب رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے کے ارادے سے نکلے، اس وقت حضرت خبیب رضی اللہ عنہ نے یہ اشعار پڑھے:

ولستُ أُبالي حين أُقتَل مُسلِمًا ❁ على أيِّ شِقٍّ كان لِلّٰه مَصرَعي

وذلك في ذات الإلٰهِ وإنْ يشأ ❁ يُبارِكَ على أَوصالِ شِلْوٍ مُمَزَّعِ

(صحيح البخاري، باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي اللّٰه، رقم: ٧٤٠٢)

(۷) حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات اللّٰه". (الأسماء والصفات، للبيهقي، باب ما ذكر في الذات. قال الحافظ في الفتح (١٣/٣٨٣): موقوف، وسنده جيد.)

(۸) حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لا تَفَقَّه كلَّ الفِقه حتى تُمقِتَ الناسَ في ذات اللّٰه، ثم تُقبِلْ على نفسك فتكون لها أشدّ مَقتًا منك للناس". (الأسماء والصفات، للبيهقي، باب ما ذكر في الذات. قال الحافظ في الفتح (١٣/٣٨٣): ورجاله ثقات إلا أنه منقطع.)

## اللہ تعالیٰ پر نفس کا اطلاق:

۱- ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾. (المائدة: ١١٦).

ترجمہ: جو میرے جی میں ہے وہ تو جانتا ہے اور جو تیرے جی میں ہے وہ میں نہیں جانتا۔
چونکہ نفس میں یہ تو ہم ہوسکتا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی مراد ہو جو بدن سے تعلق رکھتا ہے؛ اس لیے عام طور پر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے۔ مناطقہ نفس ناطقہ کے اصطلاحی معنی کو انسان کے لیے استعمال کرتے ہیں۔



۲- قرآن مجید میں ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کے لیے نفس کا اطلاق اور بھی صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ارشاد باری ہے: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ﴾. (آل عمران: ۲۸). یہاں نفس کی اضافت اللہ تعالیٰ نے خود اپنی طرف فرمائی ہے۔

## اللہ تعالیٰ پر شخص کا اطلاق:

حقیقی اور عرفی معنی کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ پر شخص کا اطلاق درست نہیں؛ البتہ لفظ شخص کا استعمال ذات کے معنی میں حدیث شریف میں آیا ہے: **"لا شخصَ أَغْيَرُ مِن اللّٰهِ، ولا شخصَ أحبُّ إليه العذرُ مِن اللّٰهِ، مِن أجل ذلك بعَث اللّٰهُ المرسلينَ، ولا شخصَ أحبُّ إليه المِدحةُ من اللّٰهِ، مِن أجل ذلك وعَد اللّٰهُ الجنةَ"**. (صحيح مسلم، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، رقم: ۱۴۹۹).

اسی طرح شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ نے بھی اردو ترجمۂ قرآن میں سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت اور سورہ رعد کی دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کے لیے ذات کے معنی میں لفظ شخص کا استعمال کیا ہے۔

علامہ قرطبی مذکورہ حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: **"أصل وضع الشخص لجرم الإنسان وجسمه...، وهذا المعنى على اللّٰه تعالى محال بالعقل والنقل...، فتعين تأويله هنا"**. (المفهم للقرطبي ۶۰۳/۴)

علامہ رازی اس حدیث کی تاویل میں لکھتے ہیں: **"المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعيَّنة في نفسها تعيناً باعتباره يمتاز عن غيره"**. (مفاتيح الغيب ۱۶۶/۱)

علامہ عینی فرماتے ہیں: **"قال الخطابي: إطلاق الشخص في صفات اللّٰه تعالى غير جائز، لأن الشخص إنما يكون جسمًا مؤلفًا"**. (عمدة القارى ۱۶۴/۲۵)

علامہ ابن بطال لکھتے ہیں: **"أجمعت الأمة على أن اللّٰه لا يجوز أن يوصف بأنه شخص؛ لأن التوقيف لم يرد به"**. (شرح صحيح البخاري لابن بطال ۴۴۲/۱۰)

اور حافظ ابن حجر نے ابن فورک سے نقل کیا ہے: **"إنما منعنا من إطلاق لفظ الشخص لأمور: أحدها: أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع، الثاني: الإجماع على المنع منه، والثالث: أن معناه الجسم المؤلف المركب"**. (فتح الباري ۴۰۱/۱۳)

مذکورہ حضرات کے علاوہ صحیح بخاری کے متعدد شراح: علامہ کرمانی، علامہ قسطلانی، حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا وغیرہم رحمہم اللہ نے نے کتاب التوحید، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ''لا شخص اغیر من اللہ'' کے تحت اس مسئلے پر بحث کی ہے اور اللہ تعالی کے لیے لفظ شخص کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

شعر میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ عینِ ذات ہیں، اور نہ غیرِ ذات۔ بظاہر نہ ان کی ذات کا عین ہونا نہ غیر ہونا ارتفاعِ نقیضین ہے، جو محال ہے۔ مثال کے طور پر کوئی یوں کہے کہ زید نہ موجود ہے نہ معدوم؛ حالانکہ جو موجود نہ ہو وہ معدوم ہوتا ہے اور جو معدوم نہ ہو وہ موجود ہوتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مفہوم کے اعتبار سے تو صفات باری تعالیٰ کا عین نہیں۔ ظاہر بات ہے کہ ذات کا مفہوم اور ہے، اور صفات میں ہر صفت الگ اور ایک مستقل معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اور غیر نہ ہونا اس لیے کہا کہ یہ صفات کبھی بھی اس کی ذات سے جدا نہیں ہوتیں، ازل سے ہیں اور ابد تک ساتھ ہی رہیں گی۔

### لفظ ''غیر'' کا لغوی و اصطلاحی معنی:

**غیر لغوی:** ''المتغائر مفهومًا''. یعنی جو مفہوم کے اعتبار سے غیر کہلائے۔

**غیر اصطلاحی:** ''الذي ينفك عن الذات''. جو ذات سے جدا ہو۔ ولا غير ذاته، أي: لا تنفك عنه. اور شعر میں یہی اصطلاحی معنی مراد ہے۔ (نشر اللآلي، ص ۳۸)

شعر کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کی صفاتِ عالیہ مفہوم میں ذات کا عین نہیں اور غیر بھی نہیں، بمعنی ''لا تنفك عنه تعالى أبدًا''. یعنی اللہ تعالی کی صفات کبھی بھی ذات باری تعالیٰ سے جدا نہیں ہوتیں؛ جبکہ مخلوق کی صفات مخلوق سے جدا ہوسکتی ہیں۔ مخلوق ضعیف اور لاچار ہو جاتی ہے، اگر اس کی قوت اور قدرت علی الافعال ختم ہو جائے تو بجائے قوی اور قادر کے عاجز اور ضعیف ہو جائے گی، علم بھول گئی، تو جاہل ہو جائے گی۔

اس شعر میں ناظم رحمہ اللہ نے فرقِ باطلہ کی تردید کی ہے۔

## فرقِ باطلہ اور صفاتِ باری تعالیٰ:

### (۱) حکماء:

حکماء کے نزدیک صفاتِ باری تعالیٰ عینِ ذات ہیں۔

### (۲) معتزلہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالی عین ذات ہیں۔ اور مشہور مذہب تو معتزلہ کا صفات کی بالکلیہ نفی کا

ہے،اور عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معلومات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو عالم،اور مقدورات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو قادر کہا جاتا ہے۔صفات سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک صفاتِ کثیرہ کو ازل میں ماننے سے تعددِ قدما لازم آتا ہے، جو باطل اور ناجائز ہے۔(شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الرزاق المعتزلي، ص ١٨٢-١٨٤)

علمائے اہل السنۃ والجماعۃ نے اس کا جواب یہ دیا کہ تعددِ قدما اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ ذواتِ کثیرہ کو ازل میں قدیم مانا جائے؛ حالانکہ ہم ذاتِ واحدہ کو قدیم مانتے ہیں۔

اسی طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین نہ ہوں؛ بلکہ امر زائد ہوں، تو اللہ تعالیٰ کا فاعل اور قابل دونوں ہونا لازم آئے گا، اور ایک ہی چیز کا فاعل و قابل ہونا ممنوع ہے۔(ضوء اللآلي، ص ٧. إشارات المرام، ص ١١٨. وضوء المعالي، ص ٦٥)

ہمارا جواب یہ ہے کہ فاعل اور قابل دونوں ہونا ایک ہی جہت سے نہیں ہے؛ بلکہ ایک جہت سے فاعل اور دوسرے اعتبار سے قابل ہے۔جیسے سورج روشنی کے لیے اس اعتبار سے فاعل ہے کہ روشنی سورج سے نکلتی ہے، اور اُس کے لیے قابل بھی ہے؛ کیونکہ روشنی سورج کے ساتھ ہے۔شعر:

اٹھائی نظر تو دعا بن گئی ۞ جھکائی نظر تو حیا بن گئی

نظر ترچھی ڈالی ادا بن گئی ۞ نظر پھیر دی تو قضا بن گئی

نظر ایک ہے؛ لیکن مختلف اعتبارات کی وجہ سے متعدد اور مختلف معانی ادا ہوئے۔

## (۳) کرامیہ:

اس فرقہ کی نسبت محمد بن کرام سجستانی کی طرف کی جاتی ہے، جس کی وفات ۲۵۵ھ میں ہوئی، اور یہ فرقہ مجسمہ کہلاتا ہے۔ان کے نزدیک عالم ابدی ہے، فنا نہ ہوگا۔صفات کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ صفات موصوف پر زائد ہیں؛ اس لیے کہ اگر زائد کے بجائے ازلی مان لیں، تو تعددِ قدما لازم آئے گا؛ جبکہ قدیم تو ایک ذات واجب الوجود اللہ تعالیٰ کی ہے۔نیز وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہوسکتا ہے۔(انظر: شرح العقائد مع النبراس، ص ١٢٧. والفرق بين الفرق، ص ١٨٩. والملل والنحل، ص ٧١. وسير أعلام النبلاء ٥٢٣/١١)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ (۱)

---

(۱) قال ابن تيمية: فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقيام الحوادث بالرب. قلنا لكم: نعم، وهذا الذي دل عليه الشرع والعقل...(منهاج السنة ٣٨٠/٢) =

ہمارا جواب یہ ہے کہ زوائد یا حوادث کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ ایسی چیز جو حادث ہو، اُس کا ازل میں ہونا حدوث کی تعریف کے خلاف ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل میں حوادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی شانِ قدم کے خلاف ہے؛ لٰہذا جو صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں اُن میں سے کوئی بھی حادث نہیں، سب قدیم ہیں۔

ماتریدیہ کے نزدیک صفات فعلیہ اور صفاتِ ذات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات۔ اور اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات اللہ کا عین ہیں، جیسے وجود باری تعالیٰ عینِ باری تعالیٰ ہے۔ اور بعض غیر ہیں، جن کو صفاتِ فعلیہ کہا جاتا ہے، جیسے کسی کو رزق دینا وغیرہ۔ اور دوسری صفاتِ سبعہ جو سمع، بصر، حیات، علم، قدرت، ارادہ اور کلام ہیں، یہ صفاتِ ذات کہلاتی ہیں۔ یہ بالاجماع قدیم ہیں۔ (۱)

صفاتِ فعلیہ، تکوین بھی کہلاتی ہیں، اور اس کی تعبیر **خلق الأشياء، رزق الأحياء، الإبداع، الإنشاء، الإحياء، الإفناء، الإنبات، الإنماء** سے کی جاتی ہے۔ ان کے قدیم ہونے میں اختلاف ہے، احناف کے ہاں قدیم اور اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں۔ بعض حضرات نے اس اختلاف کو حقیقی کے بجائے لفظی قرار دیا۔ (ضوء المعالي لملا علي القاري، ص ٢٤).

## (۴) مجوس:

اس شعر میں مجوس پر بھی رد ہے کہ انھوں نے صفات کی وجہ سے دو خدا تسلیم کیے، ایک کو اِلٰہ الخیر کہا، جسے ''یزدان'' کا نام دیا، اور دوسرے کو اِلٰہ الشر کہا جسے ''اہرمن'' کا نام دیا۔

## (۵) نصاریٰ:

نصاریٰ صفتِ وجود کو خدا کہتے ہیں اور اُسے اقنومِ اول قرار دیتے ہیں۔ (۲)

---

= وقال في موضع آخر: فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به؟ قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل. (منهاج السنة ٢/ ٣٨١. ومثله في شرح حديث النزول لابن تيمية، ص٤٣. وتبعه ابن أبي العز في شرح العقيدة الطحاوية ١/ ١٩٧. وانظر: الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية للشيخ سعيد فوده)

(۱) قال في ضوء المعالي، ص٢٥: أطلق الناظم صفات الله، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها كما هو مذهب أهل السنة. انتهى.

وهذا عند الماتريدية. أما الأشاعرة فعندهم صفات الأفعال كالإحياء والإماتة غير الذات بمعنى أنه منفكة؛ لأنها هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة. وأما الصفات السلبية فإنها غير، بمعنى أنها ليست قائمة به اتفاقًا؛ لأنها أمور عدمية. وأما الصفة النفسية وهي الوجود، فهو عين الوجود عند الماتريدية والأشعري أيضًا. (راجع: إشارات المرام، ص٩٤. تحفة المريد، ص ١٤٠)

(۲) قال النسفي: والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لزمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، هي: =

عیسائی مذہب میں خدا تین اقانیم (شخصیات) سے مرکب ہے: ۱- باپ، ۲- بیٹا، ۳- روح القدس۔ اسی عقیدے کو عقیدۂ تثلیث کہا جاتا ہے؛ لیکن اس عقیدے کی تشریح وتعبیر میں عیسائی علما کے بیانات اس قدر مختلف اور متضاد ہیں کہ یقینی طور پر کوئی ایک بات کہنا بہت مشکل ہے، وہ تین اقانیم کون ہیں، جن کا مجموعہ ان کے نزدیک خدا ہے؟ خود ان کی تعیین میں بھی اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ''خدا'' باپ، بیٹے اور روح القدس کے مجموعے کا نام ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ''باپ، بیٹا اور کنواری مریم'' وہ تین اقنوم ہیں جن کا مجموعہ خدا ہے۔

عیسائیوں کے یہاں جو تعبیر سب سے زیادہ مقبولِ عام معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

باپ سے مراد خدا کی تنہا ذات ہے، جو اس کی صفتِ کلام اور صفتِ حیات سے قطع نظر کر لی گئی ہے، یہ ذات بیٹے کے وجود کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہے۔

بیٹے سے مراد خدا کی صفتِ کلام ہے، یہ صفت باپ کی طرح قدیم اور جاودانی ہے۔ خدا کی یہی صفت ''یسوع مسیح بن مریم'' کی انسانی شخصیت میں حلول کر گئی تھی، جس کی وجہ سے یسوع مسیح کو خدا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔

روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صفت حیات اور صفت محبت ہے، یعنی اس صفت کے ذریعہ خدا کی ذات (باپ) اپنی صفت علم (بیٹے) سے محبت کرتی ہے اور بیٹا باپ سے محبت کرتا ہے، یہ صفت بھی صفتِ کلام کی طرح ایک جوہری وجود رکھتی ہے اور باپ بیٹے کی طرح قدیم اور جاودانی ہے، اسی وجہ سے اسے ایک مستقل اقنوم کی حیثیت حاصل ہے۔

اب اس عقیدۂ توحید فی التثلیث کا خلاصہ یہ نکلا کہ خدا اِن تین اقانیم یا شخصیتوں پر مشتمل ہے، خدا کی ذات، جسے باپ کہتے ہیں، خدا کی صفتِ کلام، جسے بیٹا کہتے ہیں، اور خدا کی صفتِ حیات ومحبت، جسے روح القدس کہا جاتا ہے، اِن تین میں سے ہر ایک خدا ہے؛ لیکن یہ تینوں مل کر تین خدا نہیں ہیں؛ بلکہ ایک ہی خدا ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب باپ، بیٹا اور روح القدس میں سے ہر ایک کو خدا مان لیا گیا، تو خدا ایک کہاں رہا؟ وہ تو لازماً تین ہو گئے۔ یہی وہ سوال ہے جو عیسائیت کی ابتدا سے لے کر اب تک ایک چیستاں بنا رہا ہے، عیسائیوں کے بڑے بڑے مفکرین نے نئے نئے انداز سے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی، اور اسی بنیاد پر بے شمار فرقے نمودار ہوئے، سالہا سال تک بحثیں چلیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ عیسائی اس تین ایک اور ایک تین کے عقیدے کو آج تک حل نہیں کر سکے، اور نہ قیامت تک حل کر سکیں گے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: عیسائیت کیا ہے؟ از مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ تعالی)

---

= الوجود، والعلم، والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات مغايرة. (شرح العقائد النسفية، ص ۱۰۳. وانظر: النبراس، ص ۱۳۰)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی تمام صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال قدیم ہیں، اور زوال سے محفوظ ہیں؛ (چاہے وہ صفاتِ جلالیہ ہوں یا صفاتِ جمالیہ، ایجابیہ ہوں یا سلبیہ)۔

## صفات کی اقسام:

صفتِ نفسی (جس کا دوسرا نام وجود ہے) کے علاوہ تمام صفات دو قسم پر ہیں: ۱-صفاتِ ذاتیہ، ۲-صفاتِ افعالیہ۔

## صفات ذاتیہ وصفات افعالیہ کی تعریف:

معتزلہ کے نزدیک صفاتِ ذات وہ ہیں، جن میں اثبات جاری ہوتا ہے، نفی جاری نہیں ہوتی، جیسے علم اللہ تعالیٰ کی صفتِ ذات ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی "اللّٰہ لا یعلم" نہیں کہہ سکتا۔ اسی طرح قدرۃ اللہ جو صفتِ الٰہیہ ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی "لا یقدر"، یا "ھو یعجز" نہیں کہہ سکتا۔ اور صفاتِ افعال وہ ہیں، جن میں نفی اور اثبات دونوں جاری ہوتے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک کلام اور ارادہ میں نفی جاری ہوتی ہے؛ لہٰذا یہ صفات الافعال ہیں؛ ﴿كَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء: ١٦٤) اثبات ہے، اور ﴿لَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ﴾. (البقرة: ١٧٤) نفی ہے۔ ﴿يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾. (البقرة: ١٨٥) اثبات ہے، اور ﴿لَمْ يُرِدِ اللّٰهُ﴾. (المائدة: ٤١) نفی ہے۔ اسی طرح رحمت، غضب، اعطاء یہ تمام صفاتِ افعال ہیں۔ کسی کو عطا کیا، تو کسی کو نہ دیا؛ کسی پر رحم فرمایا، تو کسی پر غضب نازل کیا۔ (دیکھئے: منح الروض الأزهر، ص ۸۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک صفاتِ ذات کی تعریف یہ ہے: "ما یوصَف بها اللّٰہ تعالی، ولا یُوصَف بضدّها". علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ موصوف ہیں، علم کی ضد جہل کے ساتھ موصوف نہیں؛ لہٰذا وہ صفات جن کو معتزلہ نے صفاتِ افعال قرار دیا، اہل السنۃ والجماعۃ نے انھیں صفاتِ ذات قرار دیا، مثلاً: اللہ تعالیٰ کلام کے ساتھ موصوف ہے، لہٰذا اس کی ضد خرس یعنی گونگے پن کے ساتھ موصوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح اختیار وارادہ کے

ساتھ موصوف ہے، تو اس کی ضد مجبور و بے ارادہ کے ساتھ موصوف نہیں۔

اور صفاتِ افعال کی تعریف اہل سنت کے نزدیک یہ ہے: ''ما یوصف بها، ویوصف بضدّها أیضًا''. جیسے رحم وغضب، اور اعطاء ومنع۔ اللہ تعالیٰ رحم اور اس کی ضد غضب کے ساتھ، اسی طرح اعطاء اور منع دونوں کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ صفات ذات وافعال سب کو قدیم کہتے ہیں، یعنی ان صفات کا مبدأ تکوین قدیم ہے۔ اعطاء بالفعل یعنی فی الحال قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے؛ لیکن اس کا مبدأ صفتِ اعطاء قدیم ہے۔

مذکورہ تعریف اشاعرہ کی بیان کردہ ہے، ماتریدیہ صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کی یہ تعریف کرتے ہیں: **''ما یلزم من نفیه نقیضه فهو من صفات الذات، وما لا یلزم من نفیه نقیضه فهو من صفات الفعل''**. (منح الروض الأزهر، ص۸۲)

لیکن اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں۔

صفاتِ ذات (جیسے: علم اور کلام) بالاتفاق قدیم ہیں؛ البتہ صفاتِ افعال (جیسے **رزق الأحیاء، خلق الأشیاء**) کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ قدیم ہیں، یا حادث؟ ماتریدیہ انھیں قدیم کہتے ہیں، اور اشاعرہ حادث کہتے ہیں؛ لیکن یہ اختلاف بھی لفظی ہے، حقیقی نہیں۔(۱)

نیز یہ اختلاف صفت تکوین پر مبنی ہے کہ تکوین مستقل صفت ہے، یا نہیں؟ جس کی تفصیلی بحث ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئے گی۔ یہاں پر مختصراً ذکر کیا جا رہا ہے:

ماتریدیہ کے نزدیک تکوین (یعنی معدوم کو عدم سے وجود میں لانا) صفتِ قدیم ازلی ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک حادث ہے؛ کیونکہ تکوین مستقل صفت نہیں؛ بلکہ قدرت اور ارادے کا نتیجہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں، تو جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز وجود میں آ جاتی ہے؛ لہٰذا ان کے نزدیک صفتِ قدرت وارادے کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے حادث ہوگی۔(۲)

صفاتِ ذاتیہ جن میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے، سات ہیں: علم، قدرت، سمع، بصر، حیات، ارادہ

---

(۱) قال في درج المعالي: ''الصفات على قسمين: صفات ذات، وهي قديمة بالاتفاق، كالعلم والكلام. وصفات الأفعال كالتخليق والترزيق. اختُلِف فيها، فمذهب الحنفية أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثة. والنزاع عند التحقيق يزول''. (درج المعالي، ص٤١)

(۲) قال في تحفة الأعالي على ضوء المعالي: ''وجهه أن حدوثها عند الأشاعرة باعتبار تعلقها التنجيزي، وهو حادث، وأما باعتبار تعلقها الأزلي ويسمونه المعنوي، فهي قديمة؛ لأن التكوين باعتبار رجوعه إلى صفة القدرة يكون أزليًا، فالتخليق مثلا هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق هو القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، فحينئذ لا خلاف في المعنى. (تحفة الأعالي على ضوء المعالي، ص٢٦. وانظر: ضوء المعالي، ص٦٨. ونثر اللآلي، ص٣٠)

اور کلام۔ان صفات کو اس شعر میں جمع کیا گیا ہے:

حق کی صفات علم ہے، قدرت بھی عام ہے ❁ سمع و بصر، حیات و ارادہ، کلام ہے

البتہ صفتِ تکوین میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اشاعرہ اس کو مستقل صفت نہیں کہتے ؛ بلکہ اس کو قدرت اور ارادہ کی طرف راجع کرتے ہیں، یعنی جب ارادے کا تعلق کسی چیز سے ہوا تو قدرت نے اس کو خارج میں ظاہر کیا اور وجود بخشا، یہی اخراج تکوین ہے، اور یہ حادث ہے۔

اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ صفت تکوین قدیم ہے؛ اس لیے کہ: **القدرة: صفة مصحّحة للإيجاد والإخراج. والإرادة: صفة مرجّحة للإيجاد.** یعنی قدرت ایسی صفت ہے جو ایجاد واخراج کے لیے مصحّح ہے، اور ارادہ صفتِ مرجّحہ للایجاد ہے اور یہ قدیم ہے۔اور تکوین کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: "**التكوين: صفة مؤثّرة في الإخراج والإيجاد**". اور اس کو قدیم کہتے ہیں۔

علمائے کرام نے ان صفاتِ سبعہ کے علاوہ جو الفاظ صفات کا حکم رکھتے ہیں ان کو بھی صفات میں شمار کیا ہے، پھر ان میں یہ اختلاف ہے کہ ان میں تاویل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟

## صفت باری تعالیٰ کا اشتقاق جائز ہے یا نہیں؟

علما نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت مفرد کی شکل میں آئے تو اشتقاق جائز ہے، جیسے **غفور** سے **غفر الله، يغفر الله.** اور اگر اللہ تعالیٰ کا اسم یا صفت جملے کی شکل میں یا نسبت کی صورت میں ظاہر ہو، تو اشتقاق جائز نہیں، جیسے ﴿يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾. (النساء:١٤٢)، ﴿وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ﴾. (آل عمران: ٥٤) یعنی اللہ تعالیٰ کو خادع یا ماکر کہنا جائز نہ ہوگا۔

## صفاتِ متشابہات [1] کی تاویل کے بارے میں چند مذاہب:

(۱) معتزلہ اور معطلہ: صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں۔(شرح الأصول الخمسة، ص١٩٥)

(۲) مجسمہ اور مشبہہ: اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کو ثابت کرتے ہیں۔(الفرق بين الفرق، ص٢١٤)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ ان فرقِ باطلہ کی تردید کرتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ میں دو فریق پائے جاتے ہیں: (۱) مفوضہ (سلف)، (۲) مؤوِلہ (خلف)۔

(۱) مفوضہ: صفات کے حقیقی معنی لے کر تشبیہ سے انکار کرتے ہوئے اجمالی تاویل کرتے ہیں، جیسے ان کا

---

(۱) المتشابه لغة: اسم لكل ما لا يهتدي إليه الإنسان، والمراد هنا كل ما ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة موهما مماثلته تعالى للحوادث في شيء ما، وقامت الدلائل القاطعة على امتناع ظاهره في حق الله تعالى. (إتحاف الكائنات، ص٢٠٩)

کہنا ہے: ”لـه يـد وعيـن، ولـكن لا كأيدينا ولا كأعيننا“. (الفتاوى السراجية، ص ۳۰۹) یا پھر اللہ کے حوالے کرتے ہیں اور کـمـا يـلـيق بشأنه پر اکتفا کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمیں اس کے معنی ہی معلوم نہیں۔ اکثر صحابہ اور تابعین کا یہی مذہب ہے۔

(۲) مؤوِّلہ: اشاعرہ، ماتریدیہ، امام غزالیؒ، امام بیہقیؒ اور علامہ ابن جوزیؒ تاویل قریب کرتے ہیں، یعنی ایسی تاویل جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو، اور تاویل بعید سے احتراز کرتے ہیں۔

**تاویل بعید:** وہ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہ کی گئی ہو۔

**تاویل قریب:** وہ ہے جس پر دلیل قائم ہو، اور الفاظ کے ساتھ مناسبت بھی پائی جائے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”**مـذهـب جـمهـور السلف وبعض المتكلمين: الإيمانُ بحقيقتها عـلـى مـا يـليق به تعالى، وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا نتكلّم في تأويلها مع اعتقادنا تنزيه اللّٰه سبحانه عن سائر سمات الحدوث.**

**والثـانـي مـذهـب أكثـر الـمتـكـلـميـن وجـمـاعة مـن السلف، وهو محكي عن مالك والأوزاعـي: إنـمـا يُتـأوَّل على ما يليق بها بحسب بواطنها... يُعلَمُ أنّ المذهبين متفقان على صـرف تلك الظاهر كالمجيء والصورة والشخص والرِّجل والقدم واليد... وغيرِ ذلك ممّا يُـفهِـمـه ظـاهـرُهـا لِـمـا يـلـزَم عليه من محالات قطعية البطلان تستلزم أشياءَ يُحكَم بكفرها بـالإجماع، فاضطرَّ ذلك جميعَ الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره، وإنما اختلفوا هـل نـصـرفـه عـن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانه بما يليق بجلاله وعظمته من غير أن نُؤَوِّله بشـيء آخـر، وهـو مـذهـب أكثر أهل السلف، وفيه تأويل إجماليٌّ، أو مع تأويله بشيء آخر، وهـو مـذهـب أكثـر أهـل الـخـلف، وهـو تأويل تفصيليٌّ...، والحاصل أن السلف والخلف مـؤوِّلـون لإجـماعِهم على صرف اللفظ عن ظاهره، ولكن تأويل السلف إجماليٌّ لتفويضهم إلى اللّٰه تعالى، وتأويل الخلف تفصيليٌّ لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين**“. (مرقاة المفاتيح، باب التحريض على قيام الليل. وانظر: إشارات المرام، ١٨٧، وحاشية العلامة الكوثري على دفع شبه التشبيه، ص ٦١.)

**وفي حاشية شرح عقود رسم المفتي: ”واعلم أنه إذا ورد في كتاب أو سنة ما يوهم أنه تـعـالـى له وجه أو يد أو نحو ذلك فلا بد من تأويله بمعنى صرفه عن ظاهره وهذا محل وفاق عـن الـسـلـف والـخـلـف غاية الأمر أنهم اختلفوا في تعيين المعنى المراد، السلف يقولون في نـحـو قـولـه تـعالى: ﴿وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾: ليس له وجه**

كوجهنا، ولا يد كيدنا، ولا يعلم المراد من ذلك إلا الله تعالى. والخلف يعينونه فيقولون فيما ذُكِر: ليس له وجه كوجهنا ولا يد كيدنا، والمراد عن الوجه الذات الكريم، وعن اليدِ القدرةُ. (حاشية شرح عقود رسم المفتي لمولانا مظفر حسين تحت قول الشامي: خالصًا لوجهه الكريم)

وقال في القول التمام: "مذهب السلف: وهو إثبات ما أثبته الله لنفسه، وأثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم، فنثبت السمع والبصر والوجه واليد والعين وغير ذلك مما ثبت مع تنزيه الله تعالى عن ظواهرها المستحيلة، ونفي التجسيم قطعًا، ونفي الجوارح والأبعاض والأجزاء.

ومذهب الخلف، ويسمى مذهب المؤولة: وهو صرف هذه الألفاظ عن ظواهرها المستحيلة على الله تعالى، وحملها على معان لغوية صحيحة يقبلها السياق، ولا توهم النقص والتشبيه". (القول التمام، ص ۹۲)

اہل تاویل کی بیان کردہ یہ تاویلات احتمال کے درجے میں ہوتی ہیں، یقین کے درجے میں نہیں ہوتیں؛ چنانچہ امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: "وقد عُرِف أنّ مذهب السلف تركُ التعرُّض مع قطعِهم باستحالة ظواهرها، فيقولون: أمِرّوها كما جاءت، وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملها على ما يصح حمله في اللسان عليها مِن غير قطع بتعيين مجمل منها". (الجامع لأحكام القرآن، آل عمران: ۷)

سلفی حضرات اس کے ظاہری معنی کو مانتے ہیں اوراس کی کیفیت سے لاعلمی ظاہر کرتے ہیں، مثلا: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ۱۰) میں ید سے ید جارحہ (کام کرنے کا آلہ) مراد لیتے ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نہ اس کی حقیقت اور معنی معلوم ہے اور نہ کیفیت، اور ید سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالی کی شایان شان ہو، جہاں تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی۔

قال في الفقه الأكبر: وله تعالى يد ووجه ونفس بلا كيف. أي: بلا كيفية وجارحة ولا مشابهة للمخلوقات. وفيه إشارات:...، الثانية: كون ما ذكر من المتشابهات محمولا على المعاني المجازية بالتأويل الإجمالي. (إشارات المرام، ۱۸۶)

خلاصہ یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ متشابہات جیسے ید اور وجہ وغیرہ سے ظاہری معنی ہاتھ اور چہرے کی نفی فرماتے ہیں اوران کو اللہ کی صفات قرار دیتے ہیں اور ظاہری معنی کی نفی کرنا اسی کو تاویل اجمالی کہا جاتا ہے، پھر مفوضین ان صفات کی مراد کو کما یلیق بشأنہ کہہ کر اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور مؤولین، یعنی خلف ان کا ایسا معنی بیان کرتے ہیں، جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو اوراس پر دلیل بھی قائم ہو، اوران کی یہ تاویل احتمال کے

درجے میں ہوتی ہے، جزم اور یقین کے ساتھ نہیں ہوتی ہے۔
جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے کہ تاویل قریب صحیح ہے، اور تاویل بعید صحیح نہیں؛ چنانچہ ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں:



"نقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده اللّٰه، ومَن تأوّلها نظرنا، فإن كان تأويله قريبًا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيدًا توقفنا عنه، ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه. وما كان منها معناه ظاهرًا مفهومًا من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله: ﴿عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السّٰخِرِيْنَ﴾ (زمر:٥٦) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق اللّٰه، فلا يتوقف في حمله عليه. وكذا قوله صلى اللّٰه عليه: "إن قلب ابن آدم بين أُصبُعين من أصابع الرحمن" فإنّ المراد به إرادة قلب بن آدم مصرَّفةٌ بقدرة اللّٰه وما يُوقِعه فيه. وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل:٢٦) معناه خرَّب اللّٰهُ بنيانهم. وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ﴾ (الإنسان:٩) معناه لأجل اللّٰه. وقس على ذلك".

قال الحافظ ابن حجرؒ: وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له. (فتح الباري ١٣/٣٨٣)

مفتی تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ نے صفات متشابہات کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مذاہب کو مختصر عبارت میں تکملہ فتح الملہم میں یوں بیان فرمایا ہے: عبارت ملاحظہ فرمائیں: "قال العبد الضعيف عفا اللّٰه عنه: إنما ذكر الإمام النووي رحمه اللّٰه تعالى مذهبين لعلماء أهل السنة في مثل هذه النصوص التي نسب فيها إلى اللّٰه تعالى الإصبع أو اليد أو الكف وغيرها، أوّلها مذهب التفويض، وهو مذهب جمهور المحدثين والسلف. والثاني: مذهب التأويل، وهو مذهب أكثر المتكلمين. وهناك مذهب ثالث ذهب إليه جماعة من السلف، واختاره الحافظ الذهبي والعلامة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهم اللّٰه تعالى، وهو أن المراد من الإصبع معناها الحقيقي ولكنها صفة للّٰه تعالى وليست جارحة، وليست مثل أصابع المخلوقات، بل كيفيتها مجهولة.

وذكر العلامة ابن دقيق العيد رحمه اللّٰه وجهًا رابعًا، استحسنه كثير من العلماء قال: نقول في الصفات المشكلة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أراده اللّٰه. .." یہاں پر مفتی تقی عثمانی صاحب ابن دقیق العید کی مذکورہ عبارت ذکر کی ہے، اور پھر لکھتے ہیں: "وهذه المذاهب الأربعة كلها

محتملة ذهب إلى كل واحد منها جماعات من العلماء المحققين، فإن المهم في العقيدة هو تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتعطيل، وإن كل واحد من هذه المذاهب الأربعة جازم بذلك، والاختلاف بينها ليس اختلاف عقيدة، فإن العقيدة هي التنزيه عن التشبيه والتعطيل، وإنما هو اختلاف رأي في التعبير عن تلك العقيدة وتقعيدها على النصوص، فليس شيء من هذه المذاهب باطلا محضًا أو ضلالا صرفًا، وإن كانت المناظرات والمجادلات النظرية التي لم تزل جارية بينها منذ قرون، ربما وقع فيها التهويل والغلوّ والإفراط من الجوانب المختلفة، وربما أدى بعضهم إلى التجاوز عن الاعتدال، ولكن الحق أن أصل الخلاف ليس إلا خلافًا اجتهاديًّا، نظير اختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية المجتهد فيها، ولذلك ذهب إلى كل رأي من هذه الآراء الأربعة فحول من علماء الأمة المتمسكين بالكتاب والسنة الذين لا شك في كونهم من أهل الحق ومن أهل السنة والجماعة. ويبدو أن مذهب جمهور السلف هو التفويض، وهو الأسلم والأحوط، والأوفق بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهِ﴾. وقد تكلمنا على هذه المسئلة بشيء من البسط في ما كتبناه حول "تفسير عثماني"، وهو من جملة مقالاتنا العربية". (تكملة فتح الملهم ٥/٤٩٢-٤٩٣)

لیکن علامہ ابن تیمیہ کی بعض عبارات سے تشبیہ کی بو اور تجسیم کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔علامہ ابن تیمیہ نے شرح حدیث النزول (ص۸۰)، مجموع الفتاوی (۱۵۲/۴) اور بیان تلبیس الجہمیۃ (۱۰۱/۱) پر لکھا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے جسم اور لیس بجسم کہنا بدعت ہے۔اور منہاج السنۃ (۱۸۰/۱) میں ہے کہ اگر جسم سے مشار الیہ اور مرئی ذات اور موصوف بالصفات مراد لیں تو اس معنی میں ولیس بجسم صحیح نہیں ہے۔اور شرح حدیث النزول (۱۴۸/۱) میں لکھا ہے کہ سلف صالحین کے کلام میں مجسمہ اور اللہ تعالی کی تجسیم کی مذمت وارد نہیں۔اس کی مزید تفصیل شعر نمبر۱۲: وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لٰكِنْ ☆ بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ کے ذیل میں ملاحظہ کیجئے۔

علامہ محمد علاء الدین بن محمد امین عابدین شامیؒ صفاتِ متشابہات کی تاویل میں سلف اور خلف کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ومن هذا القبيل الإيمان بحقائق معاني ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طه:٥) و﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠)

وقوله عليه السلام: "ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا". الحديث. (صحيح البخاري، رقم:١١٤٥؛ صحيح مسلم، رقم:٧٥٨)، مما ظاهره يفهم أن الله تعالى له مكان أو جارحة.



فإن السلف كانوا يؤمنون بجميع ذلك على المعنى الذي أراده الله تعالى، وأراده رسوله صلى الله عليه وسلم من غير أن تُطالبهم أنفسُهم بهم حقيقةَ شيء من ذلك حتى يطلعهم الله تعالى عليه.

وأما الخلف، فلما ظهرت البدع والضلالات ارتكبوا تأويل ذلك وصَرْفَه عن ظاهره مخافةَ الكفر، فاختاروا بدعةَ التأويل على كُفرِ الحمل على الظاهر، وقالوا: ﴿اسْتَوَى﴾ بمعنى استولى، أو بمعنى استوى عنده خلق العرش وخلق البعوضة، أو استوى علمه بما في العرش وغيره، و﴿اليد﴾ بمعنى القدرة، و"النزول" بمعنى نزول الرحمة، فمن يجد من نفسه قدرة على صنيع السلف فليمش على سنيهم، وإلا فليتبع الخلف وليحترز من المهالك". (الهدية العلائية، ص٢٧٩-٢٨٠. وراجع أيضًا: القول التمام. وإتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات. وأساس التقديس للرازي. ودفع شبه التشبيه.)

امام بیہقی رحمہ اللہ مذہب سلف کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ثم المذهب الصحيح فی جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين.

ثم قال بإسناده إلى الوليد بن مسلم قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد رحمهم الله تعالى عن هذه الأحاديث فقال: أمروها كما جاءت بلا كيفية". (الأسماء والصفات، ص١١٦. وانظر: سير أعلام النبلاء ١٠٥/٨).

حافظ ابن حجرؒ نے صفات متشابہات کے بارے میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں، پہلے مذہب میں سلف وخلف دونوں متفق ہیں، دوسرا مذہب خلف کا ہے، اور تیسرا سلف کا، پھر علامہ طیبیؒ سے سلف کے مذہب کی تائید نقل فرمائی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

"ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل. والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود. والثالث: إمرارُها على ما جاءت مفوِّضا معناها إلى الله تعالى... قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف

**الصالح''.** (فتح الباري ۱۳/ ۳۹۰. وانظر للمزید: القول التمام. وإتحاف الکائنات ببیان مذهب السلف والخلف في المتشابهات).



## خلف کے تاویل کرنے کی وجہ:

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے کہ سلف نے صفات متشابہات کی اجمالی تاویل کرتے ہوئے تفویض کے طریقے کو اختیار فرمایا ہے، جبکہ خلف لغت ومحاورے کے مطابق ان صفات کے معانی بھی بیان کرتے ہیں، جسے تفصیلی تاویل بھی کہا جاسکتا ہے۔خلف نے سلف کے خلاف یہ طریقہ کیوں اختیار کیا؟ ملاعلی قاری رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: **''ولم یریدوا بذلك (أي: بالتأویل التفصیلي) مخالفة السلف الصالح، معاذ اللّٰه أن یظُنَّ بهم ذلك، وإنما دعَت الضرورةُ في أزمِنتهم لذلك، لكثرة المجسمة والجهمیة وغیرهما من فرق الضلال، واستیلائهم علی عقول العامة، فقصدوا بذلك رَدْعَهم وبطلانَ قولِهم، ومن ثم اعتذر کثیرٌ منهم وقالوا: لو کنا علی ما کان علیه السلف الصالح من صَفاء العقائد وعَدْم المُبطِلین في زمنهم لم نخض في تأویل شيء من ذلك''.** (مرقاة المفاتیح، باب التعریض علی قیام اللیل)

**وفي المنهاج القویم: ''ثم هو بعد ذلك مخیَّر إن شاء أوّلها بنحو ما ذکرناه، وهي طریقة الخلف، وآثروها لکثرة المبتدعة القائلین بالجهة والجسمیة وغیرهما، مما هو محال علی اللّٰه تعالی''.** (المنهاج القویم، ص ۱٤٤)

## سلف وخلف کے معنیٰ:

جو حضرات قرون ثلاثہ، یعنی صحابہ، تابعین، یا تبع تابعین کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، ان کو سلف کہتے ہیں، اور جو حضرات ان کے بعد کے ہیں، اُن کو خلف کہتے ہیں۔اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ: پانچویں صدی ہجری تک کے لوگوں کو سلف اور پانچویں کے بعد کے لوگوں کو خلف کہا جاتا ہے۔

**قال البیجوريؒ: ''السلف: وهم من کانوا قبل الخمس مئة. وقیل: القرون الثلاثة: الصحابة والتابعون وأتباع التابعون. والخلف: من کانوا بعد الخمس مئة. وقیل: من بعد القرون الثلاثة''.** (تحفة المرید، ص ۱٥٦)

**وقال الذهبيؒ: ''الحد الفاصل بین المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاث مئة''.** (میزان الاعتدال ٤/ ۱)

وفي الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد (۲/۳۵۶): ''والمراد بالسلف القرون الثلاثة''.



## متشابہات میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا موقف:

متشابہات میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا موقف جس کو ہم نے ترمیم واضافے کے ساتھ تحریر کیا ہے:

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ متشابہات خبر یہ جن کی بکثرت اللہ تعالی کی طرف نسبت ہوئی ہے وہ تجلی مثالی پر محمول ہیں۔ بہت ساری نصوص میں اللہ تعالی کے لیے عین، ید، قبضہ، قدم، اصابع، وجہ، ساق، صورت، آمنے سامنے بات کرنا، یمین، حقو، ردا، ازار، ضحک، رؤیت، کنف، بصر، اِشراف من الفوق، اور کبھی ایک صورت میں کبھی دوسری صورت میں ظاہر ہونے کا ذکر ہے۔ یہ سب منسوب شدہ نعوت اللہ تعالی کی ذات کا حصہ نہیں، وہ ان چیزوں سے پاک ہے، ہاں جس صورت مثالی میں ظہور فرمادے اس میں یہ نعوت ہیں، وہ اللہ تعالی کی ذات نہیں۔ اس کی مثال قرآن کریم ہے، اس میں جو کلام نفسی ہے اس میں حدوث، ترتیب اور تقدیم وتاخیر نہیں، ہاں یہ کلام نفسی جب کلام لفظی کی شکل میں ظاہر ہو جاتا ہے تو اس میں یہ سب چیزیں ہیں، یا لائٹ کی اصل میں کوئی شکل وصورت نہیں؛ بلکہ ایک قوت ہے؛ لیکن ہمارے سامنے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے کبھی بلب، کبھی راڈ، سرخ، سفید، سبز وغیرہ شکلوں میں ظاہر جاتی ہے، یا جیسے روح کے لیے کوئی شکل نہیں؛ لیکن مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے، پس یہ صورتیں اللہ تعالی کی ذات نہیں؛ بلکہ مثال ہے اور اللہ تعالی کے لیے مثل بمعنی شریک تو نہیں؛ لیکن مثال ہو سکتی ہے؛ کیونکہ مثل شریک فی الصفات کو کہتے ہیں اور مثال ما یوضح الشيء یعنی کسی شے کی وضاحت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ امام غزالی کی طرف منسوب ایک رسالہ ''المضنون به على غير أهله'' [1] میں لکھا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے مثال ہے اور مثل نہیں؛ ﴿مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور: ۳۵) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ چونکہ اللہ تعالی کی ذات تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی تو

(۱) علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں ''المضنون به على غير أهله'' کی نسبت امام غزالی کی طرف کی ہے؛ جبکہ امام ذہبی فرماتے ہیں: ''فأما كتاب ''المضنون به على غير أهل'' فمعاذ الله أن يكون له، شاهدتُ على نسخة به بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبد اللّٰه الشَّهرزُوري أنه موضوع على الغزالي، وأنه مخترع من كتاب ''مقاصد الفلاسفة''، وقد نقضه الرجلُ بكتاب ''التهافت''. (سير أعلام النبلاء ۳۲۹)

اور جمال الدین اسنوی نے الطبقات الشافعیہ میں لکھا ہے: ''وينسب إليه تصنيفان ليسا له، بل وضعا عليه، وهما ''السر المكتوم''، و''المضنون به على غير أهله''. (الطبقات الشافعية للاسنوي ۲/۱۱۲)

دکتور مشہد العلاف نے اپنی کتاب ''كتب الإمام الغزالي الثابت منها والمنحول'' میں امام غزالی کی طرف ''المضنون به على غير أهله'' کی نسبت کے غلط ہونے پر تفصیل سے بحث کی ہے اور امام غزالی کی طرف اس کتاب کی نسبت صحیح نہ ہونے پر دس قرائن ذکر کیے ہیں۔

مثال سے کچھ وضاحت ہو جاتی ہے۔حافظ شیرازی کہتے ہیں:

زسرغیب کس آگاہ نیست قصہ مہ خوان ❁ کدام محرم دل رہ دریں حرم دارد

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا ❁ بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے اللہ تعالی کی تنزیہ بھی باقی رہتی ہے اور احادیث کی تاویلات اور تضعیف سے بھی آدمی محفوظ رہ جاتا ہے۔ ہمارے دوسرے بزرگ علامہ کوثری رحمہ اللہ بظاہر اس تجلی والی صورت سے موافق نظر نہیں آتے جیسا کہ الأسماء و الصفات للبیہقي کی تعلیقات، ص۲۸۱ وغیرہ سے پتا چلتا ہے۔

تجلی مثالی کی ایک شکل اللہ تعالی کا خواب میں دیکھنا ہے جس کے بہت سارے اکابر قائل ہیں، وہ بھی تجلی مثالی پر محمول ہے۔ تجلی ظہور الشی فی المرتبۃ الثانیۃ کو کہتے ہیں۔حضرت موسی علیہ السلام نے اللہ تعالی کی تجلی مثالی کا مشاہدہ درخت کی آگ کی صورت میں فرمایا تھا۔اللہ تعالی کی ذات نہ درخت ہے اور نہ آگ؛ لیکن یہ مثالی تجلی تھی۔اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوْا إِنِّيْ آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيْكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى. فَلَمَّا أَتَاهَا نُوْدِيَ يَا مُوْسَى. إِنِّيْ أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾. (طٰہٰ:۹-۱۱)

## صورتِ مثالی کی تعریف:

کوئی ذات باوجود بقا اپنی حالت وصفت کے کسی دوسری صورت میں ظہور کرے اس کو تمثیل کہتے ہیں اور اس دوسری صورت کو صورتِ مثالی کہتے ہیں۔خواب ومکاشفات میں تو اکثر اشیا متمثل ہوتی ہیں اور خرق عادت کے طور پر کبھی بیداری میں بھی تمثل ہوتا ہے۔(التکشف عن مہمات التصوف، ص۳۱۶)

سورت قصص میں ہے: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَّا مُوْسَى إِنِّيْ أَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (القصص:۳۰)

ان آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالی کی تجلی شجری نار کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

موسی علیہ السلام نے جب اللہ تعالی کی رؤیت کا سوال کیا تو وہاں بھی پہاڑ پر تجلی الٰہی ظاہر ہوئی اور پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا؛ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسَى صَعِقًا﴾. (الأعراف:۱۴۳)

فقہا نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہوسکتی ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔مقدمہ شامی (ص۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذاب خداوندی سے نجات مل سکتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: ”**وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمِعوا صوت المعذَّبين في قبورهم**“. (مجموع الفتاوى ٤/٢٩٦).

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: ”**وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم**“. (الوصية الكبرى، ص ٢٧)

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد نیند اور حالت خواب میں تو بالاتفاق ثابت ہے۔ قاضی عیاض نے شرح مسلم میں لکھا ہے: ”**ولم يختلف العلماء في جواز صحة رؤية الله في المنام**“. (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ١١٢/٧. وانظر: حاشية صحيح البخاري للشيخ أحمد علي السهارنفوري ٢/ ١٠٣٦، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي) اور یہ رؤیت مثالی ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت منامی بھی رؤیت مثالی ہے۔ حضرت مولانا عبدالغنی مجددی رحمہ اللہ نے سنن ابن ماجہ کے حاشیہ میں امام غزالی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ تعالی کی رؤیت منامی کے بارے میں نقل کیا:

”**وقال الغزالي: لا يريد أنه رأى جسمي، بل رأى مثالا صار آلة يتأدى بها معنى في نفسي إليه، وصار وسيلةً بيني وبينه في تعريف الحق إياه، بل البدن في اليقظة أيضًا ليس إلا آلة النفس، وكذا من رأى الله بمثال محسوس من نور يكون ذلك صادقًا وواسطةً في التعريف، فيقول الرائي: رأيتُ الله تعالى، لا بمعنى رأيت ذاته**“. (حاشية سنن ابن ماجه بحواله مولانا فخر الحسن، ص ٢٧٩ للشيخ عبد الغني مجددي رحمه الله، ط: قديمي كتب خانه، كراتشي).

البتہ حالت بیداری میں رؤیت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علما کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے؛ لیکن ابن تیمیہؒ حالت یقظہ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔ امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجئے، تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کرسکتا؛ اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہوجائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہوجائے گی۔ امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں ”**تنوير الحلك في رؤية النبي والملك**“ نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

رؤیت باری تعالی اور رؤیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تفصیل کے لیے شعر نمبر ۲۰، اور ۲۱ ملاحظہ فرمائیں۔

یہ مسئلہ شاہ صاحب کی فیض الباری کی کتاب الاستیذان میں (۴/۴۰۳-۴۰۹) مولانا بدر عالم رحمہ اللہ کی

تعلیقات کے ساتھ مذکور ہے۔ ہم نے ترمیم اور بہت سارا اضافہ کر کے اس کو لکھا۔ واللہ تعالی اعلم۔

## صفات متشابہات سے متعلق سلفی حضرات اور غیر مقلدین کا عقیدہ:

سلفی حضرات متشابہات کے ظاہری معنی لیتے ہیں، یعنی جس طرح انسان کے اعضا و جوارح ہیں، اسی طرح اللہ تعالی کے بھی حقیقی ہاتھ پاؤں، انگلیاں، کان اور چہرہ ہے، اللہ تعالی کے یہ اعضا ہمیشہ ہمیشہ سے ہیں؛ البتہ ان اعضا کی کیفیت یعنی شکل وصورت نا معلوم ہے؛ لیکن سلفی حضرات ان کو اعضا نہیں؛ بلکہ صفات کہتے ہیں؛ چنانچہ محمد بن خلیل حسن ہرّاس فرماتے ہیں:

**"وكيف يتأتى حمل اليد على القدرة أو النعمة مع ما ورد من إثبات الكف والأصابع واليمين والشمال والقبض والبسط وغير ذلك، ممّا لا يكون إلا لليد الحقيقِيّة".** (شرح العقيدة الواسطية، للهرّاس، ص ٦٢)

اور محمد بن صالح العثیمین فرماتے ہیں:

**"فالصفات الذاتية هي التي لم يزل ولا يزال متصفًا بها، وهي نوعان: معنوية وخبرية، فالمعنوية مثل الحياة والعلم والقدرة والحكم وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر. والخبرية مثل اليدين والوجه والعينين... وما أشبه ذلك مما سماه، نظيره أبعاض وأجزاء لنا. فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه".** (شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين ١/٧٨)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: **"وبيان هذا أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام، وهي أبعاض لنا كالوجه واليد، ومنها ما هي معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة، ثم من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم يقل المسلمون أن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا؛ بل صفة الموصوف تناسبه. فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست مثل صفات المخلوقين".** (التدمرية، ص ٧٧. ومثله في الفتاوى الحموية الكبرى، ص ٥٣١، وص ٤٥٢. وانظر: مجموع الفتاوى ٤٢/٥ و٣٥٢. وشرح حديث النزول، ص ٢٤. ومنهاج السنة ١١٥/٢. وشرح العقيدة الواسطية، للعثيمين، ص ٢٦٠ و٢٦٢. سلفی عقائد اور صفات متشابہات ص ۱۵۹. وسيأتي المزيد إن شاء الله تحت قول الناظم: "ورب العرش فوق العرش...".

وقـال في "درء تعارض العقل والنقل": "والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعـلـم تأويلها إلا الله، إنما نفي عن غيرها علم تأويلها، لا علم تفسيرها ومعناها". (درء تعارض العقل والنقل ١/٢٧٨)

علامہ کوثریؒ السیف الصقیل کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

"قد يقع في كلامهما (أي: ابن القيم وابن تيمية) ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بأنها صـفـات، لـكن السياق والسباق في كلامهما يناديان أنهما أرادا بها أجزاء الذات لا المعاني الـقـائمة بالله سبحانه، كما يقول السلف، واصطلحا في الصفة على معنى يجامع الجزء على خـلاف المعروف بين أهل العلم، وإلا لما بقي وجه لتشددهما ضد أهل الحق، وشيخ الناظم (أي: ابـن تيـمية) يـقـول فـي الأجـوبة المصرية: "إن الله يقبض السَّمٰوات والأرض باليدين الـلتيـن هـمـا اليـدان". فماذا يجدى بعد هذا التصريح أن يسميها صفات؟ والله سبحانه هو الهادي". (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص١٦٧-١٦٨)

وقـال الإمام بدر الدين بن جماعة: "ومن انتحل قول السلف وقال بتشبيه، أو تكييف، أو حمل اللفظ على ظاهره مما يتعالى الله عنه من صفات المحدثين، فهو كاذب في انتحاله، بريء من قول السلف واعتداله". (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التأويل، ص٩٣)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث: "من تصدق بعدل تمرةٍ من كسب طيّب – ولا يـقبل الله إلا الطيب– فإن الله تقبله بيمينه". الحديث. کے تحت قاضی عیاض سے نقل کرتے ہیں:

"وقـال عيـاض: لما كان الشيءُ الذي يُرتَضَى يُتَلَقَّى باليمين ويُؤخَذ بها استُعمِل في مثل هذا واستُعير للقبول لقول القائل "تلقاها عرابةُ باليمين" أي: هو مؤهَّلٌ للمجد والشرف، وليس المراد بها الجارحة". (فتح الباري٣/٢٨٠).

عبد اللہ بن باز فتح الباری کے حاشیہ میں لفظ جارحہ پر تعلیق میں لکھتے ہیں: "هـذه التـأويلات ليس لها وجـه، والـصـواب إجـراء الـحديث على ظاهره، وليس فى ذلك بحمد الله محذور عند أهل السنة والجماعة؛ لأن عقيدتهم الإيمان بما جاء في الكتاب والسنة الصحيحة من أسماء الله سبـحـانـه وصـفـاتـه وإثبـات ذلك عـلـى وجـه الكمـال، مع تنزيهـه تعـالى عن مشـابهة المخلوقات". (تعليق فتح الباري٣/٢٨٠. وانظر العقيدة الصحيحة وما يضادها، ص١٢-١٣)

شیخ علامہ عثیمین نے شرح قصیدہ نونیہ میں لکھا ہے کہ ابن القیم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالی ان

اعضا: وجہ، ید، عین، ساق، قدم وغیرہ سے پاک ہیں؛ لیکن ہم ابن قیم کے بارے میں اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ چہرہ، ہاتھ وغیرہ کو اللہ تعالی کے لیے ثابت کرتے ہیں؛ اس لیے ابن قیم کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ وہ اعضا کی نفی نہیں کرتے؛ بلکہ اعضا کی ان خاصیات کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں، مثلا یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو جاتے ہیں، اللہ تعالی سے جدا نہیں ہوتے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

**"إنه (أي: ابن القيم) ما نفى هذا عن الله، وإنما أراد خصائص هذه الأعضاء بالنسبة إلى الإنسان يجوز أن تنفصل من جسمه وأن لا تنفصل، لكن اليد بالنسبة لله عز وجل، والساق والقدم والعين، هل يجوز أن يكون فيها هذا أو لا؟ لا يجوز أبدًا".** (شرح القصيدة النونية، للشيخ العثيمين ۱/۳٤٥)

آگے علامہ ابن تیمیہ کی دقت تعبیر کی تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے اعضا کو اعضا نہیں؛ بلکہ صفات کہیں گے۔ **"وما سماه أعضاء بالنسبة إليه مثل اليد سماها بالنسبة لنا عضو من الأعضاء، لكن بالنسبة لله لا تقول هي عضو من أعضاء الله، حاش وكلا ولا بعض منه، ولا جزء منه، إنما تقول: هي صفات ثابتة لله عز وجل". الخ.** (شرح القصيدة النونية للعثيمين ۱/۳٤٥)

نیز علامہ عثیمین شرح عقیدہ واسطیہ میں لکھتے ہیں کہ: ہم ان کو اجزا نہیں کہتے؛ اس لیے کہ یہ لفظ وارد نہیں اور اس لیے کہ کل بغیر جز کے باقی رہتا ہے اور جز الگ ہو سکتا ہے، اور یہ صفات الگ نہیں ہو سکتیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

**"ولا نقول أجزاء وأبعاض، بل نتحاشى هذا اللفظ، لكن مسماها لنا أجزاء وأبعاض؛ لأن الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكل، فالرب عز وجل لا يتصور أن شيئا من هذه الصفات التي وصف بها نفسه كاليدان تزول أبدًا؛ لأنه موصوف بها أزلًا وأبدًا، ولهذا لا نقول إنه أبعاض وأجزاء".** (شرح العقيدة الواسطية ۱/۱۱۸)

نیز شیخ عثیمین کہتے ہیں: **"والوجه معناه معلوم، لكن كيفيته مجهولة، لا نعلم كيف وجه الله عز وجل، كسائر صفاته".** (شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين ۱/۲۸۳)

نیز شیخ عثیمین ارشاد باری تعالی: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص: ۷۵) کے تحت فرماتے ہیں: **"فيها: إثبات اليدين لله سبحانه وتعالى، اليدين اللتين بهما يفعل كالخلق".** (مجموع فتاوى ورسائل العثيمين ۸/۲٤٥)

علامہ خلیل ہراس اور علامہ عثیمین دونوں نے عقیدہ واسطیہ کی شرحیں لکھی ہیں اور دونوں نے سلفیوں کا عقیدہ کھل کر بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالی کے لیے جو اعضا بیان کئے گئے ہیں اس کے حقیقی معنی

مراد ہیں؛ لیکن اعضا اور ابعاض کے الفاظ استعمال نہ کئے جائیں۔

مفتی عبدالواحد صاحب تحریر فرماتے ہیں: ''سلفیوں کا عقیدہ ہے کہ جیسے انسان کے اعضا وجوارح ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے یہ اعضا ہمیشہ ہمیشہ سے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ پاؤں سے عمل کرتے ہیں، اپنے کان سے سنتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں؛ البتہ ان اعضا کی کیفیت یعنی شکل وصورت نامعلوم ہے۔ سلفی حضرات ان اعضا کو اعضا نہیں کہتے، صفات ذاتیہ کہتے ہیں''۔ (سلفی عقائد اور صفات متشابہات، ص۷۹)

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: ''**الصفات الذاتية... نوعان: معنوية، وخبرية...، والخبرية: مثل اليدين والوجه والعينين ... وما أشبه ذلك مما سماه نظيره أبعاض وأجزاء لنا. فاللّٰه تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه**''. (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ۷۸/۱)

شیخ عثیمین دوسری جگہ آیت کریمہ ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کے تحت لکھتے ہیں: ''**فيها إثبات اليدين للّٰه سبحانه وتعالى، اليدين اللتين بهما يفعل كالخلق هنا. اليدين اللتين بهما يقبض: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيْعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾** (الزمر:٦٧). **وبهما يأخذ، فإن اللّٰه تعالى يأخذ الصدقة فيربيها كما يربي الإنسان فلوه. وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فيها أيضًا تشريف لآدم عليه الصلاة والسلام حيث خلقه اللّٰه تعالى بيده. قال أهل العلم: وكتب اللّٰه التوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده، فهذه ثلاثة أشياء كلها كانت بيد اللّٰه**''. (شرح العقيدة الواسطية ۲۹۱/۱-۲۹۲)

## ید اور رجل کا ترجمہ ہاتھ اور پیر کے ساتھ:

بعض حضرات ید اور رجل وغیرہ کا ترجمہ ہاتھ اور پیر کے ساتھ ممنوع سمجھتے ہیں؛ لیکن ہمارے اکابر ومشائخ اس کو جائز سمجھتے ہیں؛ البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے آلۂ جارحہ یعنی کام کرنے کا آلہ مراد نہیں؛ بلکہ ہاتھ کی حقیقت اور معنی کچھ اور ہے، جس تک ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔ حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے معارف السنن میں نقل فرماتے ہیں: **قال الشيخ: يتوهم من ''جامع الفصولين'' وهو كتاب معتبر من معتبرات الفقه الحنفي، أنه لا يجوز ترجمة المتشابهات الواردة في صفات اللّٰه ترجمة لغوية بغير العربية.**

**قال الراقم: لعله يشير إلى ما يستفاد مما ذكره في الباب الثامن والثلاثين في الكلمات**

الكفرية، قال في (۲-۲۱٦): قال: "دست خدای دراز است" (أي: يد الله طويلة) كفر، قيل: لو عنى به الجارحة، لا لو عنى القدرة.

قال الشيخ: والذي يظهر عندي أن يكون النهي عن تفسيره، دون ترجمته اللغوية. (معارف السنن ٤/١٥٦)

وقال في العرف الشذي: "ويتوهم من جامع الفصولين - وهو من معتبراتنا - النهي عن الترجمة اللغوية أيضًا للمتشابهات، لكن قريحتي تحكم أن النهي عنه تفسيرها، لا ترجمتها تحت الألفاظ من الحقو، واليد، والوجه، وغيرهما". (العرف الشذي ١/٤٩٥)

قرآن کریم میں جہاں کہیں ید کا لفظ آیا ہے ہمارے اکابر نے اس کا ترجمہ ہاتھ سے کیا ہے، مثلا: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) کا ترجمہ شاہ عبد القادر بن شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ نے موضح القرآن میں ان الفاظ میں کیا ہے: "ہاتھ اللہ کا ہے اوپر ہاتھ ان کے"۔ نیز یہی ترجمہ شاہ رفیع الدین صاحب نے بھی کیا ہے۔ اور حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے: "اللہ کا ہاتھ ہے اوپر ان کے ہاتھ کے"، اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں "خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے" سے ترجمہ کیا ہے۔

اسی طرح ارشاد باری تعالی: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾. (المائدة: ٦٤) کا ترجمہ حضرت شاہ عبد القادر اور شاہ رفیع الدین صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے: "بلکہ دونوں ہاتھ اس کے کشادہ ہیں"۔ اور حضرت شیخ الہند نے: "بلکہ اس کے تو دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں"۔ اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ: "بلکہ ان کے تو دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں" سے ترجمہ کیا ہے۔

بعض حضرات کو اشارات المرام کی عبارت سے شبہ ہوتا ہے کہ صفات متشابہات میں سے لفظ "يد" کا غیر عربی میں ترجمہ درست نہیں؛ البتہ دیگر صفات متشابہات کا ترجمہ درست ہے۔ اشارات المرام کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: "وفسروا بالفارسية ما ورد في الشرع بالعربية من متشابهات صفات الباري تعالى، فجائز القول به لمن عرف وجه إطلاقهم ولم يشبه، كما أفصح عنه بقوله ذكر اليد لا يجوز بالفارسية، ويجوز أن يقول بروى خدا بلا تشبيه".

چند سطروں کے بعد مزید لکھتے ہیں: "ومنها ما قيل: إنه لا يجوز إطلاق اليد بالفارسية لكونه نصًّا في إثبات العضو لعدم استعمالهم إياه على وجه الاستعارة، بخلاف إطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم إياه على وجه الاستعارة بمعنى الوجود". (إشارات المرام ١٩٠-١٩١)

یعنی دست کا استعمال آلہ جارحہ میں ہوتا ہے۔

لیکن یہ بات اس لیے درست نہیں معلوم ہوتی ہے کہ لفظ "یـد" کا ترجمہ فارسی میں "دست" ہے، اور غیاث اللغات میں دست کے معروف معنی کے علاوہ آٹھ مزید معانی لکھے ہیں، جن میں سے ایک معنی قدرت بھی ہے؛ اس لیے یہ کہنا کہ فارسی میں لفظ "یـد" کا اطلاق اثبات عضو میں نص ہے، صحیح نہیں، اور نہ ہی صفات متشابہات میں سے لفظ "ید" کے ترجمے کے عدم جواز کی تخصیص درست ہے۔

## له يدٌ لا كأيدينا کہنا جائز ہے:

نیز بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ نہ کہا جائے "**لـه يـد لا كـأيـديـنـا، وعين لا كأعيننا**"؛ جبکہ فقہا اور متکلمین سے یہ الفاظ ثابت ہیں، فتاوی سراجیہ کے مصنف جو بدء الأمالی کے بھی مصنف ہیں اور علم کلام میں ماہر و متخصص ہیں، وہ فرماتے ہیں: "**اللّٰـه تعالى موصوف بصفات الكمال، ويوصف بأن له يدًا وعينًا، ولـكـن لا كـأيـديـنـا ولا كأعيننا، ولا نشتغل بالكيفية**". (كتاب الكراهية، باب المسائل الاعتقادية، ص ۳۰۹)

نیز یہ بھی فقہا اور متکلمین سے منقول ہے: "**ولـه أي لـلّٰـه سبحانه يد ووجه ونفس، أي كما يليق بذاته وصفاته**". (شرح الفقه الأكبر للملا علي القاري، ص ۳٦)

جب ہم کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور کلام، اللہ کی صفت ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ کیا قرآن میں تاویل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟ ہاں تاویل ہوتی رہتی ہے۔ اور جب آیاتِ قرآنی میں تاویل کی جاسکتی ہے، تو پھر دوسری صفات میں کیوں نہیں کی جاسکتی؟

## تاویل کے متعدد معانی:

(۱) **صرف الكلام من الظاهر إلى خلاف الظاهر لوجود القرينة.** یعنی قرینے کی بنا پر کلام کو اس کے ظاہری معنی سے خلافِ ظاہر کی طرف پھیرنا۔

(۲) تفسیر۔

(۳) بیانِ حقیقت، جیسے: ﴿**هذا تأويلُ رُؤْيَايَ**﴾. (يوسف: ۱۰۰) یعنی یہ میرے خواب کی تعبیر ہے۔

## قرآن وحدیث سے تاویل کی چند مثالیں:

(۱) ﴿**أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ**﴾. (المائدة: ٦). "**الغائط**" کے لغوی معنی پست اور نشیب میں واقع زمین کے ہیں؛ لہٰذا معنی یہ ہوئے کہ جو تم میں سے نشیب والی زمین سے لوٹ کر آئے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے؛ جبکہ اس معنی کا کوئی بھی قائل نہیں، اور بالاتفاق اس سے قضائے حاجت مراد ہے۔

حضرت سعید بن جبیرؒ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ﴿أَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ کے بارے میں دریافت کیا کہ موالی (غیر عرب) اور عرب کا اختلاف ہے، موالی کہتے ہیں کہ اس سے مَس بالید مراد ہے، اور عرب کہتے ہیں کہ اس سے مراد جماع ہے۔ تو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''غُلِبت الموالي''. موالی ہار گئے۔ اس سے مراد جماع ہے۔ (السنن الكبرى للبيهقي، باب الوضوء من الملامسة (۱۲۵/۱). وسنن سعيد بن منصور، رقم: ٦٢٠).

(۲) ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا﴾. (الحجرات: ۱۵). اس کی تاویل یہ ہے کہ مؤمن سے کامل مؤمن مراد ہے۔

(۳) ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خٰشِعُوْنَ﴾. (المؤمنون: ۱). سے بھی کامل مؤمنین مراد ہیں۔

(۴) ﴿ إِنْ تَنْصُرُ اللّٰهَ يَنْصُرْكُمْ﴾. (محمد: ۷). اگر کوئی ظاہری معنی قصداً مراد لے، تو کفر لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی کی مدد کی ضرورت نہیں، نہ وہ کسی کا محتاج ہے۔ تاویل یہ ہے کہ اللہ کے دین کی مدد مراد ہے۔

(۵) ''لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن''. (صحيح البخاري، باب النُّهبى بغير إذن صاحبه، رقم: ٢٤٧٥) تاویل یہ کہ ایمان کا نور نہیں رہتا۔

(۶) ''سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر'' . (صحيح البخاري، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، رقم: ٤٨) یہ حکم اس کو حلال سمجھنے کی صورت میں ہے، یا کفر لغوی، یعنی کفرانِ نعمت مراد ہے۔

(۷) ''والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن. قيل: ومن يا رسول الله؟ قال: الذي لا يأمن جارُه بوائِقَه''. (صحيح البخاري، باب إثم من لا يأمن جاره بوايقه، رقم: ٦٠١٦) تاویل یہ ہے کہ مؤمن کامل نہیں۔

(۸) ﴿مَنْ كَانَ فِي هٰذِهٖٓ أَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ أَعْمٰى﴾. (بني إسرائيل: ۷۲). میں اگر تاویل نہ کریں تو معنی یہ ہوگا کہ دنیا کے یہ سب نابینا حضرات آخرت میں بھی اندھے اٹھائے جائیں گے۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ جن کو سلفی حضرات اپنا مقتدیٰ تسلیم کرتے ہیں، صفات کے معاملے میں منکرین تاویل کے نمائندے سمجھے جاتے ہیں، وہ بھی کبھی کبھی تاویل پر اتر آتے ہیں۔

(۹) حدیث میں آتا ہے: ''الركن يعني الحجر يمين الله في الأرض، يصافح بها خلقه مصافحة الرجل أخاه''. (مصنف عبد الرزاق، رقم: ٨٩١٩. وأخبار مكة للفاكهي ٣٢٤/١)

یہ حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوفاً صحیح ہے؛ البتہ مرفوعاً ضعیف ہے۔ اس حدیث کو ابن تیمیہ رحمہ اللہ، علامہ آلوسی اور بعض دوسرے حضرات نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "**الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمَن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه**". (مجموع الفتاوى ۳۹۷/۶. روح المعاني، طه: ۱٦)؛ لیکن یہ الفاظ حدیث کی کتابوں میں نہیں مل سکے، ممکن ہے کہ روایت بالمعنی ہو۔

امام بیہقی نے اس حدیث کو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: "**يأت الركن يوم القيامة... وهو يمين الله التي يصافح بها خلقه**". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۳۱۵. اس روایت کی مزید تحقیق کے لیے دیکھیے: تنبيه القارئ لتقوية ما ضعفه الألباني ۱/ ۱٤٦)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یہ تعظیم واکرام کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح بڑے آدمیوں کے ہاتھ کا بوسہ لیا جاتا ہے، اسی طرح اکراماً اس کا بھی بوسہ لیا جاتا ہے۔ اور جو حجر اسود کا اکرام کرے تو گویا اس نے اللہ تعالیٰ کا اکرام کیا۔ آپ نے اس کو مجاز پر محمول کیا ہے، یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک ہاتھ ہے اور وہ حجر اسود ہے؛ بلکہ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

(۱۰) ﴿**وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾. (الفجر: ۲۲). سے مراد قدرت کا ظہور ہے۔ (حاشية الكوثري على السيف الصقيل، ص ۱۳۷)

(۱۱) حدیث میں آتا ہے: "**تأتي سورة البقرة وسورة الملك**". مراد **إتيان** سے **إتيان الثواب** ہے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي ص ۹. الفصل في الملل والأهواء والنحل ۱/ ۹٦)

اور مفوضہ کے بڑے بڑے ائمہ کرام، جیسے ابن حزم ظاہریؒ وغیرہ بھی تاویل سے کام لیتے ہیں، جیسے جیحون وسیحون اور نیل وفرات کے بارے میں آتا ہے کہ یہ جنت کی نہریں ہیں۔

(۱۲) **عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سَيحان وجيحان، والفُرات والنِّيل كلٌّ من أنهار الجنة"**. (صحيح مسلم، باب ما في الدنيا من أنهار الجنة، رقم: ۲۸۳۹)

اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جنت کا مطلب یہ ہے کہ برکت والا پانی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "**هذا يوم الجنة**" اور مراد یہ ہوتی ہے کہ انتہائی خوشگوار اور اچھا دن ہے۔ (انظر: حاشية دفع شبه التشبيه للكوثري، ص ۳۷۹).

(۱۳) "**إن الله ينزل كل ليلة**". (موطأ الإمام مالك، رقم: ٦۱۹) امام مالک رحمہ اللہ اس کا مطلب بیان کرتے ہیں: "**ينزل أمره**". (الاستذكار ۲/ ۵۲۹)

مؤوِلہ قرآن وحدیث کے اصولوں کی روشنی میں تاویل قریب کرتے ہیں۔ ایسی کوئی تاویل نہیں کرتے جو اصولِ شرع کے اور دین کے بنیادی عقائد کے خلاف ہو۔ سلف اور خلف دونوں کا مقصد تعطیل اور تشبیہ کی نفی ہے؛

اس لیے ایسی تاویل میں نہ ممانعت ہے، نہ خرابی۔ سلف میں اس جانب اتنا انہماک نہ تھا، تو اپنے زمانے کے اعتبار سے بعض مرتبہ تاویلات کیں اور تفویض زیادہ کی؛ لیکن بعد والوں میں عقلیت غالب آئی، تو انہوں نے اپنے حالات اور زمانے کے مطابق تاویلیں کیں۔

## سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں:

(۱)﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيْطٌ﴾ (فصلت: ٥٤) أي علمه لكلّ شيء محيط یعنی علم کے اعتبار سے محیط ہے۔

(۲)﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾. (الأنعام:٣) أي في السماوات وفي الأرض بعلمه.

(۳) ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد: ٤) أي بعلمه. یعنی اپنے علم کے اعتبار سے تمہارے ساتھ ہے۔

(۴)﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾. (ق:١٦) یعنی علم اور قدرت کے اعتبار سے شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔

(۵) ’’إِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ يَبْسُطُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوْبَ مُسِيْءُ النَّهَارِ‘‘. (صحيح مسلم، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت، رقم: ٢٧٥٩) ید سے مراد اللہ کی رحمت ہے۔

(٦) ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة: ١١٥) وجہ کی تاویل علم اور قدرت سے کرتے ہیں۔

## بعض اوقات تاویل کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا:

سلفی حضرات اگر تاویل نہ کریں تو یہ ہوگا کہ:

﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) سے اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ہاتھ ثابت ہوگا۔

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾. (المائدة: ٦٤) سے اللہ تعالیٰ کے لیے دو ہاتھ ثابت ہوں گے۔

﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنَا﴾. (يس: ٧١) سے اللہ تعالیٰ کے لیے متعدد ہاتھ ثابت ہوں گے۔

اب تعارض ہوا کہ کتنے ہاتھ ہیں؟ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ: یدین حقیقت پر محمول ہیں، اور ید جنس ہے، مراد دو ہاتھ ہے، اور أیدینا میں جمع مافوق الواحد کہا گیا۔ یہ ان کی تاویلات ہیں؛ اسی لئے ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں: ’’إن كانت التأويل من المَجاز البيِّن، فالحقُّ سُلوكه من غير توقُّف‘‘. (مرقاة المفاتيح ٣/٩٢٤)

اوراگرتاویل نہ کی جائےتو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ .(القصص:۸۸) کاالعیاذ باللہ کیا یہ ترجمہ ہوگا کہ وجہ مبارک کے علاوہ ہاتھ پاؤں سب کچھ ہلاک ہونے والا ہے۔اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں؛اس لیے اس سے مراد کل شيء هالك إلّا ذاته ہوگا۔

اوراگرتاویل نہ کریں تو﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. (الشوری:۱۱) کا مطلب ہوگا:ليس مثل مثله شيء ؛اس لیے کہ کاف بھی تشبیہ کے لیے ہے،تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے مثل کی مثل نہیں،یعنی ایک مثل ہے،مگراس مثل کا دوسرا مثل نہیں۔نعوذ باللہ۔اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ مثل المثل کی نفی مستلزم ہے نفی مثل کو،یا حرف کاف زائد ہے۔ان کے علاوہ اور بھی تاویلات ہیں۔

حضرت سفیانِ ثوریؒ نے بھی﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة:۲۹)کی قصد إلى السماء سے تاویل کی ہے۔ (تفسير القرطبي ١٧٦/١، البقرة: ٢٩).

متقدمین زیادہ ترتفویض کرتے تھے اور متأخرین باطل فرقوں: مجسمہ،معطلہ وغیرہ کی تردید اورعوام کے عقائد کی حفاظت کی خاطر زیادہ تر تاویل کرتے تھے؛لیکن متقدمین میں سے کسی نے تاویل کو باطل نہیں قرار دیا، اور نہ متأخرین نے تفویض کوغلط کہا؛ تاہم سلفی حضرات ماتریدیہ اوراشاعرہ کوگمراہ کہتے ہیں۔

شیخ صالح عثیمین نے ماتریدیہ اوراشاعرہ کواہل سنت سے اس لیے خارج قراردیا کہ یہ تاویل کرتے ہیں؛ جبکہ تاویل وتفویض میں کوئی منافات نہیں کہ يد سے مراد حقیقی معنی بھی ہوجس کی حقیقت مخلوق کے ید سے الگ ہو،جیسے له يد لا كأيدينا،اورنعمت وعطا بھی مراد ہو۔

حضرت مولاناحسین احمد مدنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مخلوق کو دوسری مخلوق پر قیاس نہیں کرتے، جیسے مچھر کے کسی عضو پاؤں وغیرہ کومکھی کے پاؤں پر قیاس نہیں کرتے،اسی طرح انسان کے پاؤں کو ہاتھی گھوڑے اور بیل پر قیاس نہیں کرتے، پھر خالق کی صفات کومخلوق پر،اورمخلوق کی صفات کوخالق پر کیسے قیاس کرسکتے ہیں؟!

پھر يد لا كأيدينا میں تفویض بھی ہوسکتی ہے اور ایسا ید بھی مراد ہوسکتا ہے جس کی حقیقت مخلوق کے ید سے علاحدہ ہو۔اور کنائی معنی،یعنی قدرت اور قوت وتصرف بھی مراد ہوسکتا ہے،اوردونوں معنی لینے میں کوئی منافات نہیں؛ کیونکہ اصلی اور کنائی دونوں معانی جمع ہوسکتے ہیں۔

مختصر المعانی میں یہ قاعدہ ہے کہ لازم اورملزوم دونوں جمع ہوسکتے ہیں،مثلا: ''زيدٌ كثيرُ الرماد'' زید بہت راکھ والا ہے،یعنی زید سخاوت والا ہے،اورسخی آدمی کے گھر میں حقیقتاً بھی کھانے پکانے کی کثرت سے بہت سی راکھ جمع ہوجاتی ہے؛اس لیے لازم وملزوم دونوں جمع ہوسکتے ہیں کہ زید سخی بھی ہواورمہمانوں کی کثرت کی بنا پر بہت زیادہ کھانا پکانے کی وجہ سے راکھ کا ڈھیر بھی لگ جاتا ہو۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ اپنے ایک غلام کو برا بھلا کہا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہو گئے اور فرمایا ''إخوانكم خَوَلُكم جعلهم الله تحتَ أيديكم''. (صحيح البخاري، باب المعاصي من أمر الجاهلية، رقم: ۳۰) تحت أيديكم سے کوئی یہ مراد نہیں لیتا کہ غلام کو تمہارے ہاتھ کے نیچے چلنا چاہیے، اور تمھارا ہاتھ ہمیشہ اس کے اوپر رہنا چاہیے؛ بلکہ اس سے مراد تصرف اور قدرت ہے۔ تحت أيديكم. أي: تحت تصرّفكم.

## سلف وخلف سبھی تاویل کرتے ہیں:

علامہ زاہد الکوثریؒ فرماتے ہیں کہ خلف اور سلف سب تاویل کرتے ہیں؛ البتہ اتنا فرق ہے کہ سلف تاویل اجمالی کرتے تھے اور خلف (متاخرین) تاویل تفصیلی کرتے ہیں۔ سلف فرماتے ہیں: ''له يد لا كأيدينا''، یعنی تشبیہ کی اجمالی نفی ہے کہ مخلوق کے ہاتھ جیسا نہیں بلکہ جیسا اس کی شان کے لائق ہے ویسا مراد ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں، اور وہ ید سے نعمت و قدرت، اور وجہ سے ذات اور اللہ تعالیٰ کی رضا مراد لیتے ہیں۔ (القول التمام، ص ۹۲)

محدثین حضرات بھی تاویل کرتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ ضحک کی تاویل رحمت سے کرتے ہیں، اور ﴿مَا مِنْ دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾. (هود: ۵۶) (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں جس کو اس کے پیشانی کے بالوں سے نہ پکڑا ہو) کا معنی امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے أي في ملكه وسلطانه نقل کیا ہے۔ (صحيح البخاري، باب قول الله تعالى: وَبَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ).

سنن ترمذی میں حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمان اور سات زمینوں کا ذکر کیا اور سب کے درمیان پانچ سو برس کا فاصلہ ہونا بیان فرمایا۔ اس حدیث میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں: ''ثم قال: والذي نفس محمد بيده لو أنكم دلّيتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله''. الحدیث۔

اس روایت کو محدثین منقطع سمجھتے ہیں۔ محدثین حسن بصری اور ابو ہریرہ کے درمیان انقطاع کے قائل ہیں۔ ترمذی کی کتاب التفسیر میں سورۂ حدید کی تفسیر کی طرف مراجعت کیجئے۔ ترمذی پر بشار عواد کی تعلیقات ملاحظہ کیجئے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ بعض اہل علم کی طرف اس حدیث کی تاویل کی نسبت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''إنما هبط على علم الله، وقدرته، وسلطانه. وعلمُ الله وقدرتُه وسلطانُه في كلّ مكان...''.

معلوم ہوا کہ تاویل کوئی شجرۂ ممنوعہ نہیں، اور سلف سے تفویض وتاویل دونوں ثابت ہیں؛ اگر چہ بہترین

مسلک مسلکِ تفویض ہے۔

## التاویل عند السلف:

(۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿اَلْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ﴾ (الجاثية: ٣٤) کی تفسیر ترکنا کم سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ١٨/٦٠٧، السجدة: ١٤).

(۲) مجاہدؒ نے ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسٰهُم﴾ کی تفسیر نؤخرهم سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ١٠/٢٣٩، الأعراف: ٥١).

(۳) مجاہدؒ نے ﴿يٰحَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر: ٥٦) کی تاویل في أمر الله سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٢٠/٢٣٤، الزمر: ٥٦)

(۴) قتادہؒ نے ﴿يٰحَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللّٰهِ﴾. (الزمر: ٥٦) کی تاویل ضيع طاعة الله سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٢٠/٢٣٥)

(۵) مقاتلؒ نے ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد: ٤) کی تاویل بقدرته وسلطانه وعلمه سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ٤٣٠).

(۶) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) کی تاویل بالوفاء بما وعدهم من الخير سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٧/٣٠٠).

(۷) زید بن اسلمؒ نے ﴿فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾. (النحل: ٢٦) کی تاویل هدَم الله بنيانهم من الأصل سے کی ہے۔ اور قتادہؒ نے لأتاها أمر الله من أصلها سے کی ہے۔ (تفسير الطبري ٧/٥٧٧).

(۸) حسن بصریؒ نے ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾. (الفجر: ٢٢) کی تاویل أمره وقضاءُه سے کی ہے۔ (تفسير البغوي ٨/٤٢٢، الفجر: ٢٢).

(۹) سفیان بن عیینہؒ اور ابن کیسانؒ نے ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة: ٢٩) کی تاویل قصَد إليها بخلقه واختراعه سے کی ہے۔ (تفسير القرطبي ١/١٧٦، البقرة: ٢٩).

(۱۰) مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، عکرمہؒ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل اشتداد الأمر سے کی ہے۔ (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ٣٢٥).

(۱۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہؒ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل يكشف عن قدرته التي تنكشف عن الشدة والكرب سے کی ہے۔ (فتح الباري ٨/٨٥٨).

(۱۲) عکرمہؒ نے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾. (القلم: ٤٢) کی تاویل میں عن كرب وشدة کی روایت نقل کی ہے، اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک تاویل إقبال الآخرة

وذهاب الدنیا بھی مروی ہے۔(تفسیر القرطبي ۱۸/۱۶۲، القلم: ۴۲. تفسیر الطبري ۲۳/۱۸۹).

(۱۳) صحیح بخاری میں ہے: ''لقد عجب اللّٰهُ أو ضحِك مِن فلان وفلانة''. علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قال أبو عبد الله يعني البخاري: الضحك هنا الرحمة. (عمدة القاري ۱۹/۲۲۸).

(۱۴) صحیح بخاری میں ہے: ''يضحك الله إلى رجلين''. (صحیح البخاري، باب الكافر يقتل المسلم، ثم يسلم...، رقم: ۲۸۲۶). ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تاویل رحمت اور رضا سے کی ہے، اور بخاری سے رحمت کی تاویل نقل کی ہے۔(فتح الباري ۶/۴۰)

(۱۵) تفسیر طبری میں ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. (البقرة: ۱۱۵) کی تاویل مجاہدؒ سے قبلة الله نقل فرمائی ہے۔(تفسیر الطبري ۲/۴۵۹، البقرة: ۱۱۵).

## التفویض عند السلف:

(۱) قال إسحاق بن راهويه: سألني ابن طاهر عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم في النزول؟ فقلت له: النزول بلا كيف. وقال أبو سليمان الخطابي: هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراءَ ها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها. وعن الزهري ومكحول قالا: امضوا الأحاديث على ما جاء ت. وسئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاء ت في التشبيه، فقالوا: أَمِرُّوها كما جاء ت بلا كيفية. (كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۴۵۲).

(۲) وفي الدرّ المنثور عن أم سلمة في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾، قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. (الدرّ المنثور ۴/۴۷۳، وعزاه إلى ابن مردويه، واللالكائي في السنة).

(۳) سفیان بن عیینہؒ نے بھی ربیعۃ الرائیؒ سے الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول نقل کیا ہے۔ (الدرّ المنثور ۴/۴۷۳، وعزاه إلى اللالكائي)

(۴) امام مالکؒ سے کسی نے دریافت کیا: كيف استوىٰ؟ قال: فما رأيتُ مالكًا وجد مِن شيء كموجدته من مقالته، وعلاه الرُّحَضاء -يعني العرق- وأطرق القوم، قال: فسرى عن مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب، والسوال عنه بدعة. (الدرّ المنثور ۴/۴۷۳، وعزاه إلى اللالكائي. ومثله في الأسماء والصفات للبيهقي،

ص ٣٧٩)

(۵) ابن عیینہؒ سے مروی ہے: ما وصف اللّٰـه به نفسه فتفسيرُه قراءَتُه، ليس لأحد أن يفسّره إلا الله تعالى ورُسُلُه صلوات الله تعالى عليهم أجمعين. (الدرّ المنثور ٣/٤٧٤)

مذکورہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض سلفِ صالحین اس کے ظاہری معنی بیان کرنے سے بھی احتراز کرتے تھے۔

(٦) امام بیہقیؒ نے اپنی "كتاب الأسماء والصفات" میں ابو منصور الحمشاذیؒ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: "وقد اختلف العلماءُ في قوله "يَنزِل اللّٰهُ." فسُئِل أبو حنيفة عنه، فقال: ينزل بلا كيف". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٤٢١).

(٧) علامہ زاہد کوثریؒ نے "دفع شبهة التشبيه" کی تعلیق میں لکھا ہے: لما سُئِل الإمام أحمد عن أحاديث النزولِ، والرؤية، ووضع القدم، ونحوها، قال: نؤمن بها ولا كيف ولا معنى. وقال أيضًا: يومًا سألوه عن الاستواء، قال: استوَى على العرش كيف شاء وكما شاء، بلا حدّ ولا صفة يبلغها واصف. على ما ذكره الخلالي .وهذا هو التفويض والتنزيه كما هو مذهب السلف. والله تعالى أعلم.

(٨) ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں امام ترمذیؒ کا قول نقل کرتے ہیں: "قال الترمذي في جامعه: قال أهل العلم من أهل السنة والجماعة: نؤمن بهذه الأحاديث ولا نتوهم فيها تشبيهًا، ولا نقول كيف، هكذا روي عن مالك وابن عيينة وابن المبارك وغيرهم، وأنكرت الجهمية هذه الروايات". (فتح الباري ٣/٢٨٠)

(٩) حضرت مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ "القول التمام" کے مقدمے میں تحریر فرماتے ہیں:" مذهب جمهور السلف أن هذه النصوص من المتشابهات التي لا يعلم معناها إلا الله سبحانه وتعالى، فيجب فيها التوقف والسكوت، ولا حاجة إلى الخوض في تأويلها، فنؤمن بها إجمالًا مع الجزم بالتقديس والتنزيه واعتقاد عدم إرادة ما يقتضي الحدوث والتشبيه، ثم لا نجزم بتعيين معناها، بل نكل علمها إلى الله سبحانه وتعالى.

وذهب جماعة من السلف إلى أننا نعتقد بأن الله تعالى أراد بها معناها الحقيقي، ولكن المعنى الحقيقي المنسوب إلى الله سبحانه وتعالى يغاير المعنى الحقيقي المنسوب إلى المخلوقات والحوادث، فللّه تعالى يد بالمعنى الحقيقي كما يليق بشأنه، ولكنها

**ليست كيد المخلوقات والحوادث؛ لأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء. وأما كنه يده تعالى فلا سبيل إلى معرفتها فنفوّض ذلك إلى الله تعالى''.** (مقدمة القول التمام، ص ۲۲)

(۱۰) القول التمام کے مقدمے میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں: **''وقد انتهى الدكتور الكبيسي إلى أن في السلف مَن أثبت، وفيهم من فوّض، وفيهم من أوّل، حتى التأويل ثبت عن السلف وهو حق''.** (مقدمة القول التمام، ص ١٤)

مذکورہ عبارات سے واضح طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جمہور سلف نے تفویض کو اختیار فرمایا ہے؛ لیکن تاویل کو بدعت کہنا صحیح نہیں؛ کیونکہ صحابہ کرام سے مختلف آیات واحادیث میں تاویل ثابت ہے، جیسا کہ عنوان: ''قرآن وحدیث میں تاویل کی چند مثالیں'' اور ''التأویل عند السلف'' کے تحت گزر چکا ہے۔

## صفات متشابہات ودیگر عقائد پر اہل السنۃ والجماعۃ کی چند تصانیف:

صفات متشابہات اور دیگر عقائد پر اہل السنۃ والجماعۃ کے اکابرین نے بہت ساری کتابیں، رسالے اور کتابوں پر تعلیقات لکھی ہیں، جن میں چند یہ ہیں:

ابوبکر احمد بن حسین بیہقی کی '' **كتاب الأسماء والصفات**''.

امام الحرمین عبد الملک الجوینی کی ''**الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد**''.

ابو حامد غزالی کی ''**الاقتصاد في الاعتقاد**'' .

حافظ ابو القاسم ابن عساکر کی'' **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**''.

جمال الدین ابو الفرج ابن جوزی حنبلی کی کتاب ''**دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه**'' .

امام فخر الدین رازی کی ''**أساس التقديس**''. جس کے رد میں شیخ ابن تیمیہ نے ''**التأسيس**'' لکھی۔ امام رازی کی کتاب طلبہ کو پڑھانے کے قابل ہے۔

قاضی بدر الدین بن جماعہ کی ''**التنزيه في إبطال حجج التشبيه**'' اور ''**إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**''.

شہاب الدین احمد بن جہبل حلبی کی ''**الحقائق الجليلة في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية**''.

تقی الدین سبکی کبیر کی ''**السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل**'' جس میں حافظ ابن القیم کے قصیدہ نونیہ کے بعض مقامات کا رد ہے اور علامہ کوثری کی قیمتی تعلیقات کے ساتھ شائع ہوئی۔

تقی الدین حصنی دمشقی کی "دفع شُبه مَن شَبَّه وتمرَّد ونسَب ذلك إلى الإمام أحمد".

محمد زاہد الکوثری کی متعدد کتب مثلا "دفع شُبه مَن شَبَّه". "تبيين كذب المفتري". "التبصير في الدين". "الفقه الأبسط". "زغل العلم" وغیرہ پر تعلیقات۔

ڈاکٹر محمد عیاش کی "الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة".

یوسف قرضاوی کی "فصول في العقيدة بين السلف والخلف".

سیف بن علی کی "القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف الكرام".

خلیل دریان کی "غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان".

عیسی عبداللہ مانع الحمیری کی "تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية".

سعید بن عبداللطیف فودہ کی متعدد تحریریں۔

شیخ ابوبکر بن محمد ملا احسائی کی کتاب "مسلك الثقات في نصوص الصفات".

مولانا اعجاز احمد اشرفی صاحب نے "صفات باری تعالی اور مسلک اہل سنت" نامی کتاب میں ان کتابوں میں سے بعض پر اچھا تبصرہ فرمایا ہے۔

ترجمہ: ہم اللہ تعالی کو شے کہہ سکتے ہیں؛ لیکن دیگر اشیا اور موجودات کی طرح نہیں اور اللہ تعالی کو ذات کہہ سکتے ہیں جو چھ جہات سے مبرا ہے۔

## لفظ ''شيء'' کی لغوی واصطلاحی تعریف:

اہل سنت کے نزدیک شيء موجود کو کہتے ہیں۔ معتزلہ اور اہل لغت کے نزدیک ہر اس چیز کو شيء کہتے ہیں جس کا تصور کیا جا سکے اور اس کے بارے میں خبر دی جا سکے، ''مايصح أن يُعلم ويُخبَر عنه''، یعنی جو معدوم ممکن کو شامل ہو۔ (كشاف اصطلاحات الفنون ۱۰۴۸/۲. وتفسير البيضاوي ۵۳/۱، البقرة: ۲۰. والحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، ص ٦٦. وإشارات المرام، ص۱۱۳)

معتزلہ دلیل میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾. (یس: ۸۲) أي: معدومًا.

لیکن یہ اختلاف کوئی مضبوط اختلاف نہیں ہے۔ بعض اشاعرہ نے تطبیق دی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شيء بمعنی الموجود في زمان من الأزمنة ہے، یعنی جو ماضی، حال، یا مستقبل میں موجود ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شيء بمعنی معدوم ہے، ایسا معدوم ہے جو آگے چل کر موجود ہونے والا ہے، تو ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ میں انھوں نے شے سے معدوم مراد لیا، اور ہم نے شے سے موجود في زمان من الأزمنة مراد لیا۔

اللہ تعالیٰ پر ''شيء'' کا اطلاق کر سکتے ہیں، لیکن ''لا كالأشياء'' یہ وہی سلف والی تاویل ہے؛ اس لیے ہم کہیں گے کہ: ''اللّٰهُ شيء لا كعامة الأشياء، خلافًا للجهمية [1]''؛ کیونکہ جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق جائز نہیں۔

(۱) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان المقتول سنة ۱۲۸هـ، وكان رجلا من ترمذ. والجهمية طائفة من طوائف الجبرية، من عقائدهم الفاسدة: ۱-نفي الصفات الأزلية. ۲- عدم جواز وصف الباري بصفة يوصف بها خلقه. ۳-حدوث كلام اللّٰه تعالى. ٤- حدوث علم اللّٰه تعالى. ٥- إن الإيمان هو معرفة اللّٰه فقط. ٦- قولهم بفناء الجنة والنار بعد دخول أهلها فيها. (راجع: الفرق بين الفرق، ص۱۸٦. والملل والنحل، ص٥٦)

## جہمیہ کے دلائل اوران کے جوابات:

دلیل(۱): "لم یرد هذا الإطلاق" یعنی شریعت میں اللہ تعالی کے لیے شے کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اگر چہ اسمائے حسنیٰ میں نہیں، اور شے بمعنی موجود ہے؛ اس لیے اطلاق ہوسکتا ہے۔ نیز ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:۸۸) سے بھی اس اطلاق کا جواز نکلتا ہے؛ اس لیے کہ استثنا میں اصل استثنا متصل ہے، منقطع نہیں، اور جب اصل اتصال ہے تو شے میں اللہ تعالیٰ بھی مراد ہے، جب ہی استثنا متصل صحیح ہوگا۔ یعنی سوائے ذات باری تعالی کے تمام موجودات فنا ہوجائیں گے۔

دلیل(۲): ﴿إِنَّ اللّٰهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾. (البقرة:۲۰) اگر شے اللہ کو شامل ہو، تو معنی ہوگا إن اللّٰه علی کلّ شيء قدیر. أي: علی اللّٰه قدیر. اور ظاہر بات ہے کہ اللہ کی قدرت دوسری چیزوں پر ہے، اپنی ذات پر ایسی نہیں ہے کہ اللہ اپنی ذات کو فنا کرے۔ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ خود اپنی ذات میں نقصان پیدا کرے، جیسا دوسروں میں کرتا ہے۔

جواب: یہاں شے بمعنی مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالی ہر مخلوق پر قادر ہے۔ اور شيء مصدر ہے شاء یشیئ سے، اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے۔ مبنی للفاعل ہو تو شيء بمعنی الشائي (مرید) ہوگا، اور اس معنی میں اس کا اطلاق اللہ تعالی پر جائز ہے۔ اور مبنی للمفعول ہو، تو شيء بمعنی مشیئ ہوگا۔ آیتِ بالا میں شيء بمعنی مشیئ ہے، جیسے ﴿وَاللّٰهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيْلٌ﴾. (هود:۱۲) میں شيء بمعنی مشیئ ہے۔ جہمیہ نے مثال مشيء کی دی؛ جبکہ ہمارا کلام شائي مبنی للفاعل میں ہے۔

دلیل(۳): ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ جہمیہ کہتے ہیں کہ: مثل کا مثل بعینہٖ وہی ذات ہوتی ہے، مثلاً زید کے مثل کا مثل نہیں، تو بالفرض زید کا مثل اگر عمرو ہو، تو عمرو کا مثل خود زید ہوگا۔ جہمیہ کہتے ہیں کہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أي: لیس مثل مثله شيء.

جواب: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ میں جمہور کے نزدیک کاف زائد ہے، اور مبالغہ کے لیے آیا ہے۔ اور یہ بھی غلط ہے کہ مثل کا مثل اسی ذات پر بولا جاتا ہے، بلکہ مثل کا مثل دوسرے پر بھی بول سکتے ہیں۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: "قالوا: ویحتمل أن یکون الکاف فیه زیادة کما یقول في الکلام: کلمني فلان بلسان کمثل السنان. ولهذه الجاریة بَنان کمثل العَنَم. ومعناه: مثل العَنَم — العَنْدَمُ دمُ الأَخَوَین —. وقد قیل: العرب إذا أرادت التأکید في إثبات التشبیه کرّرت حرف التشبیه، فقالت: هذا کهکذا...، فلما أراد اللّٰه سبحانه أن ینفي التشبیه علی آکد ما یکون

من النفي جمع في قراءتنا بين حرف التشبيه، واسم التشبيه حتى يكون النفي مؤكدًا على المبالغة. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٢٦٦)



اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق بمعنی الشائي آیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ﴾. (الأنعام: ١٩). میں شيء کی تفسیر اللہ ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ٨٨) میں بھی اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہوتا ہے، یعنی كل شيء هالك إلا الشيء الذي هو الله، فهو ليس بهالك.

حدیث شریف میں آیا ہے: ”كان الله ولم يكن شيء غيره“ (صحيح البخاري، رقم: ٣١٩١). اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: ”لا شيء أغير من الله“. (صحيح البخاري، رقم: ٥٢٢٢).

ان دونوں احادیث میں اللہ تعالیٰ پر شيء کا اطلاق کیا گیا ہے۔

تو شعر میں نسمّي اللّٰهَ شيئًا لا كالأشياء کا مطلب ہوگا: ليس هو شيئًا كالأشياء.

## لفظ ”أشياء“ کو غیر منصرف پڑھنے کی وجہ:

لفظ ”أشياء“ کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے؛ جبکہ اس میں غیر منصرف کے اسباب نہیں پائے جاتے؛ کیونکہ أشياء، شيء کی جمع ہے، جیسے فعل کی جمع أفعال اور قول کی جمع أقوال ہے۔ اور أفعال، أقوال، أرواح سب منصرف ہیں، تو أشياء بھی منصرف ہونا چاہیے؛ لیکن ہمیشہ غیر منصرف استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿لَا تَسْأَلُوْا عَنْ أَشْيَآءَ﴾. (المائدة: ١٠١)

غیر منصرف ہونے کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں، مگر ایک عام وجہ یہ ہے کہ عدم انصراف مشابہت کی وجہ سے ہے کہ أشياء، حمراء کے ساتھ مشابہ ہے؛ اگرچہ حمراء، أحمر کی مؤنث ہے، اور أشياء تو مؤنث نہیں، وہ تو شيء کی جمع ہے؛ لیکن مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسے عرفات منصرف آیا ہے: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ﴾ (البقرة: ١٩٨)؛ حالانکہ بظاہر غیر منصرف ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ علمیت اور تانیث ہے، نیز مکانات کے نام قرآن میں غیر منصرف استعمال ہوئے ہیں، جیسے: ﴿اُدْخُلُوْا مِصْرَ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ آمِنِيْنَ﴾. (يوسف: ٩٩)؛ لیکن عرفات منصرف آیا مسلمات کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔ اس کو کہتے ہیں: منصرف وغير منصرف لأجل المشابهة.

علامہ فیومیؒ ”المصباح المنير“ میں لکھتے ہیں: ”جمعُ الشيءِ أشياءُ غير منصرف، واختُلِف في علته اختلافًا كثيرًا، والأقرب ما حكي عن الخليل: أنّ أصله شَيْئَاءُ وِزانُ حَمراءَ، فاستُثقل

وجود همزتين في تقدير الاجتماع، فنقلت الأولى أول الكلمة فبقيت لَفْعَاءُ، كما قلَبوا أَدْؤُرٌ، فقالوا: آدُرٌ". (المصباح المنير ۱/ ۳۳۰)



محی الدین درویشؒ نے اعراب القرآن میں أشيــــاء کے غیر منصرف ہونے کے بارے میں تین مشہور مذاہب نقل فرمائے ہیں۔عبارت ملاحظہ فرمائیں: "أشياء ممنوعة من الصرف، وقد خاض علماء اللغة والنحو في سبب منعها، ويتلخص مما أوردوه في المذاهب الآتية:

۱- مذهب سيبويه والخليل وجمهور البصريين: أنّها منعت من الصرف لألف التأنيث الممدودة وهي اسم جمع لشيء، والأصل شيئاء بوزن فعلاء، فقدمت اللام على الألف كراهية اجتماع همزتين بينهما ألف.

(قال في الدُّر المصون: ورُجِّح هذا المذهبُ بأنه لم يلزم منه شيءٌ غيرُ القلب، والقلب في لسانهم كثير.)

۲- مذهب الفراء: وهو أن أشياء جمع لـ"شيء"، وإن أصلها "أشيئاء" فلمّا اجتمع همزتان بينهما ألف حذفوا الهمزة الأولى تخفيفًا.

۳- مذهب الكِسائي: أن وزن أشياء: أفعال، وإنما منعوا صرفًا تشبيها له بما في آخره ألف التأنيث.

وهناك مذاهب أخرى أضربنا عنها؛ لأنها لا تخرج عن هذه الفحوى". (إعراب القرآن للدرويش ۳/ ۳۰. وللتفصيل راجع: الدر المصون ٤/ ٤٣٤-٤٤٠، المائدة: ۱۰۱)

" لا كالأشياء" تنزیہ ہے،یعنی يطلق عليه الشيء مع التنزيه. جیسے له ذات لا كذواتنا .اسی طرح شيء لا كالأشياء. یعنی شيء بمعنی الموجود ہے؛خواہ ممکن ہو یا واجب؛اسی لیے اللہ کو بھی شے کہتے ہیں،یعنی الشيء الموجود بذاته، الممتنع عدمه؛ جبکہ دوسری چیزیں"لایمتنع عدمها" ہیں۔ قال اللّٰه تعالى:﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾. (مريم:٦٧) أي: لم يكن موجودًا .

## نسخوں کا اختلاف:

اکثر نسخوں میں "كالأشياء" ہے،اور بعض نسخوں میں "كأشياء" اور بعض میں "كشيء" ہے۔اور معنی ووزن کے لحاظ سے تینوں صحیح ہیں۔(۱)

(۱) ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں: "الأشياء" معرفة، ويستقيم الوزن بنقل حركة الهمزة، وفي نسخة "كأشياء" وفي أخرى =

**وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السِّتِّ خَالِي:**

ذاتًا عطف ہے شيئًا پر أي: نسمي اللّٰه ذاتًا. اللہ تعالیٰ پر ذات کا اطلاق ہوگا؛ لیکن ایسی ذات جو جہاتِ ستہ: فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، ویسار سے پاک ہے۔ اس کی ذات جہات کی محتاج نہیں؛ اس لیے کہ ایک کنارے کا ایک جہت سے اور دوسرے کنارے کا دوسری جہت سے لگنا تقسیم پر دلالت کرتا ہے، اور مناطقہ کہتے ہیں: **ما هو ينقسم فهو ينعدم.**

انسان بغیر مکان کے نہیں رہ سکتا؛ مگر اللہ کو مکان کی ضرورت نہیں۔

مکان کی تعریف: **فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد.**

حیز کی تعریف: **فراغٌ متوهم يشغله شيءٌ ممتد أو غير ممتدٍّ.**

لیکن یہ فرق علامہ تفتازانی کے نزدیک ہے، عام متکلمین کے نزدیک حیز ومکان دونوں ہم معنی ہیں۔ (حاشية عصام الدين على شرح العقائد، ص ٦٥)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ذات کے استعمال سے متعلق تفصیل شعر نمبر ۵ میں گزر چکی ہے۔

اس مصرع میں معتزلہ وغیرہ کی تردید ہے۔ معتزلہ، قدریہ اور جہمیہ کہتے ہیں: **اللّٰـه في كل مكان.** (۱)

---

= "كشيء" وهي ليست بشيء. (ضوء المعالي، ص ٦٩).

لیکن نثر اللآلي میں "كشيء" کے بارے میں ملا علی قاریؒ کے قول "وهي ليست بشيء" کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"(لا كالأشياء) على ما وجد في نسخة صحيحة، وفي نسخة أخرى "كأشياء" مجموعة منكرة، وفي نسخة أخرى "كشيء" بالإفراد والتنكير، وهي على ما قيل: أولى من النسختين المقدمتين؛ لأن استقامة الوزن معها حاصلة بدون كلفة، ولا كذلك الأولى والثانية...، وأما ما ذكره الفاضل علي القاري بقوله: "وفي نسخة أخرى كشيء، وهي ليست بشيء" فهو ليس بشيء؛ لاستقامة الوزن معها كما عرفت، وما تؤديه من المعنى لا يقصر عن درجة ما يؤيده غيرها صحة ووجاهة، ولا يقدح في ذلك كون الواجب نفي مماثلته تعالى لجميع الأشياء لا لشيء واحد؛ لأنا نقول: إذا نفيت مماثلته لشيء من الأشياء فقد نفيت مماثلته لجميع الأشياء بناء على أن النكرة في سياق النفي تعمّ، فثبت ما نفاه، وبطل مدعاه". (نثر اللآلي، ص ٣٢)

(۱) ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں: "اختلف المعتزلة في ذلك (يعني: القول في المكان)، فقال قائلون: البارئ بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة: أبو الهذيل، والجعفران، والإسكافي، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي. وقال القائلون: البارئ لا في مكان، بل هو على ما لم يزل عليه. وهو قول هشام الفوطي، وعباد بن سليمان، وأبي زفر، وغيرهم من المعتزلة". (مقالات الإسلاميين، ص ١٣١)

وذكر في موضع آخر القول الثالث، وهو: "وقال قائلون: البارئ في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان". (مقالات الإسلاميين، ص ١٧٠)

وقال الحسين النجار (وقد كان أكثر معتزلة الري ومن حولها على مذهبه): "البارئ تعالى بكل مكان ذاتًا ووجودًا، لا بمعنى العلم والقدرة". (الملل والنحل ١/ ٩٠. وانظر أيضًا: أصول الدين للبزدوي، ص ٤٠) =

مشبہہ اور کرامیہ(۱) کہتے ہیں: **اللّٰہ متمکن فوق العرش**. اس شعر میں ان سب کی تردید ہے۔ ہم کہیں گے کہ اللہ تعالی نے عرش پر استواء فرمایا، جس کی حقیقت کا علم ہم اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہیں، ہمیں معلوم نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ سے ایک شخص نے استواء علی العرش سے متعلق سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: **"الاستواءُ غيرُ مجهولٍ، والكيفُ غيرُ معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسُّؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلا مبتدِعًا، فأمَر به أن يُخرَج"**. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص١١٦) یا مناسب تاویل کرتے ہیں، جس کا ذکر ان شاء اللہ آ رہا ہے۔

---

= شیخ عبد الحمید ترکمانی نے "ضوء المعالی" کی تعلیق (ص۵۴) میں معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کو خطا قرار دیا ہے اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱۳/۳۴۵) میں جہم بن صفوان سے نقل کیا ہے: "قال (أي: جهم): هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء". جبکہ خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۱/۵۰۸) میں لکھا ہے: "وقد نزع به بعض المعتزلة القائلين بأن الله في كل مكان". اور ماقبل میں بھی گزر چکا ہے کہ ابو الحسن اشعری اور حسین نجار نے جمہور معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے۔

**المعتزلة:**

قال الشيخ زاهد الكوثري نقلًا عن أبي الحسن الطرائفي الدمشقي (م:٣٧٧هـ): أن أصل المعتزلة كانوا من شيعة علي رضى اللّٰه عنه، فلما تخلى الحسن رضي الله عنه عن الخلافة اعتزلوا الناس وانقطعوا لمساجدهم وعبادتهم. وقيل: إن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا يحضران مجلس الحسن البصري، فلما أحدثا مذهبا وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا مجلس الحسن البصري. وقد انقسم المعتزلة إلى أكثر من عشرين فرقة. من عقائدهم الفاسدة : ١–نفي إمكان رؤية اللّٰه تعالى يوم القيامة. ٢– إن العبد يخلق أفعاله الاختيارية. ٣– قولهم بوجوب الصلاح والأصلح. ٤– إن القرآن محدث. وهم يسمون أنفسهم أهل التوحيد والعدل. (حاشية السيف الصقيل، ص١٣. وانظر: مقالات الإسلاميين ١/١٥٠–٢١٧. وأصول الدين، ص٢٥٥. والملل والنحل ،ص٣١–٥١. والفرق بين الفرق، ص١٠٤. وتبيين كذب المفتري، ص١٩. وشرح العقائد النسفية، ص٥٤)

والقدرية: التي تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع كونهم مطبقين على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها. وهم فرقتان:

الأولى: وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها، وتخوض في القدر حيث بالغت في نفيه.

والثانية: وهي تنسب أفعال العباد إلى قدرهم. ومذهب هذه وإن كان مذهبًا باطلًا أخف من مذهب الفرقة الأولى، فإنه كفر. (تحفة المريد، ص١٨٧)

(١) المشبهة: وهم صنفان، صنف شبهوا ذات الباري بذات غيره، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين متفرقون على أصناف شتى. (انظر: الفرق بين الفرق، ص١٩٨–٢٠٢. والملل والنحل، ص٦٨–٧٠. وحاشية السيف الصقيل للكوثري، ص١٤.)

والكرامية: أصحاب محمد بن كرام، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانًا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر باللّٰه هو الجحود والإنكار له باللسان. (مقالات الإسلاميين للأشعري ١/١٢٠–١٢١، ط: المكتبة العصرية)

## اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

آج کل کے سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تمہارا مذہب بھی معتزلہ وجہمیہ جیسا ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ ہر جگہ ہے، اورتم بھی کہتے ہو کہ اللہ ہر جگہ ہے۔

علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے، تو اس سے جسمیت کا قول لازم آتا ہے، جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے؛ لیکن متمکن نہیں اور قرب کے اعتبار سے نسبت برابر ہے، جیسا کہ خود ارشاد باری ہے: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾. (ق: ١٦). تو اس معنی میں کوئی حرج نہیں ہے۔

**قال العلامة الكوثريؒ: "وأما قول من يقول: إنه تعالى في كل مكان – بالنظر إلى نقل المصنف– فظاهره قول بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان، إلا إذا أراد تنزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان".** (حاشية العلامة الكوثري على "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" لابن قتيبة، ص٢٨)

## اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا مطلب:

معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے ہر مکان میں ہے؛ جب کہ ہم اللہ کی ذات کو متمکن، جالس اور مستقر فی مکان ہرگز نہیں مانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی نسبت مکان اور مکین کے ساتھ باعتبارِ علم اور قدرت کے ہے۔ اور یہی مطلب ہے آیت کریمہ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾. (البقرة: ١١٥) اور ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾. (الحديد: ٤) اور ﴿مَا يَكُوْنُ مِنْ نَجْوٰى ثَلٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾. (المجادلة: ٧) اور ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام: ٣)، اور حدیث: **"لو أنكم دَلَّيتم بحبل إلى الأرض السُّفْلَى لهبَط على الله"**(١) کا، اور اس جیسی دیگر آیات واحادیث کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی، نور اور قرب ہر جگہ ہے، عرش ہو یا فرش۔ جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اگر ان کا عقیدہ مشبہہ یا مجسمہ کی طرح ہے کہ اللہ عرش پر متمکن ہے، تو یہ غلط ہے، اور اگر عرش سے مراد ایک مرکز ہے اور عرش ایک تختِ حکومت ہے جہاں سے اللہ کی طرف سے اوامر واحکام دیے جاتے ہیں، تو ہم بیان

(١) أخرجه الترمذي، باب ومن سورة الحديد، رقم: ٣٢٩٨. وإسناده ضعيف؛ قتادة مدلس ولم يصرح بسماعه من الحسن البصري، والحسن لم يسمع من أبي هريرة. وقال الترمذي في تفسير هذا الحديث: "وفسّر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان".

قال ابن العربي: "والمقصود من الخبر أن نسبة البارئ من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت، إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته". (عارضة الأحوذي ١٢/١٨٤. وانظر: حاشية الكوثري على السيف الصقيل، ص١٣٩)

کر چکے کہ عرش سے بھی قرب کی نسبت ہے اور فرش سے بھی، یا عرش پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ہم کہتے ہیں کہ فلاں تخت حکومت پر بیٹھ گیا، تو مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ تخت پر بیٹھ گیا ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ حکومت چلا رہا ہے، تخت پر بیٹھا ہو یا نہ بیٹھا ہو۔

قرآن کریم میں اللہ تعالی نے اولاً آسمان اور زمین کی تخلیق کا ذکر کیا ہے، پھر استواء علی العرش کا ذکر ہوا، جس سے معلوم ہوا کہ اولاً اللہ تعالی نے اس کائنات کو پیدا کیا، پھر اس پر حکومت چلا رہے ہیں۔ اصل مقصود اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، اور تنزیہ اچھی تاویل اور تفویض دونوں طرح ہو سکتی ہے، اور یہی سلفِ صالح کا طریقہ رہا ہے۔

## استواء علی العرش کے بارے میں حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کے متضاد اقوال:

بعض لوگ اس مسئلے میں بہت زیادتی کرتے ہیں، مثلاً حافظ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کبھی تو لکھتے ہیں کہ استواء علی العرش ہمارے استواء کی طرح نہیں اور قرب ہمارے قرب کی طرح نہیں۔ اور حافظ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی میں اور اسی طرح حافظ ابن قیمؒ نے بدائع الفوائد میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ خالی ہے اور قیامت کے دن اللہ تعالی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں بٹھائیں گے۔ (الفتاوی الکبری ٦/ ٤١٠. وبدائع الفوائد ٤/ ٤٠) اب اس سے تجسیم کا شبہ پیدا نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟!

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة. وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذاك؟ وقد صرّح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريف“. (حاشية السيف الصقيل، ص ٥٤)

ابن مرزوقؒ ”براءة الأشعريين“ میں لکھتے ہیں: ”أول فتنة وقعت ببغداد بين مجسمة الحنابلة وبين غيرهم بسبب التجسيم. قال الحافظ ابن الأثير في كامله في حوادث سبعة عشر وثلاث مئة ما نصه: وفيها وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسٰٓى أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا﴾ هو أن الله سبحانه وتعالى يقعد النبيَّ صلى الله عليه وسلم معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: إنما هو الشفاعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيرة“. (براءة الأشعريين من عقائد المخالفين ١/ ١٨)

سلفی ابن تیمیہؒ کا دفاع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ان کا اپنا مسلک نہیں؛ بلکہ مجاہد کا قول نقل کیا ہے۔
لیکن یہ بات تحقیق کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ ابن تیمیہؒ جب کسی بات کو نقل کرتے ہیں تو اس پر تنقید کرتے

ہیں اور سند کو دیکھتے ہیں، یہاں کیوں من وعن قبول کرلیا اور پھر اس انداز سے نقل کیا کہ گویا تعامل اور سلف سے ثابت ہے؛ جبکہ مجاہد کی روایت موقوف ہے اور موقوف روایت کا عقائد میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، نیز وہ روایت سنداً ضعیف بھی ہے۔ اور ابن قیمؒ تو متعدد حضرات کے نام شمار کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں۔ اور خود ابن تیمیہ درء تعارض العقل والنقل میں لکھتے ہیں: ''**حديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ثابت عن مجاهد وغيره، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه، ويتلقونه بالقبول**''. (درء تعارض العقل والنقل ٥/٢٣٧)

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہؒ کے اقوال میں تضاد ہے۔

نیز ابن تیمیہؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالی کے لیے جہت وعدم جہت دونوں کے اطلاق کو بدعت سمجھتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

''**أما قول القائل: ''الذي نطلب منه أن ينفيَ الجهةَ عن الله والتَّحَيُّزَ''، فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيًا وإثباتًا بدعة**''. (الفتاوى الكبرى ٣٢٥/٦)

مجموع الفتاوی کی اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اثبات جہت کو بدعت سمجھتے ہیں؛ جبکہ ''**بيان تلبيس الجهمية**'' میں لکھتے ہیں: ''**أنَّ كونَ الرَّبِّ إلهًا معبودًا يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود، وإرادته، وتوجه القلب إليه**''. (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٥٥٧/٤)

ابن تیمیہؒ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: ''**أن كون الرؤية مستلزمة لأن يكون الله بجهة من الرائي أمرٌ ثبت بالنصوص المتواترة**''. (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٣٠/٤)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''**فهذا ادعاء من ابن تيمية بأن كون الله في جهة متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو كذب عليه**''. (الكشف الصغير، ص٢٨٧)

اسی کتاب میں ابن تیمیہؒ ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ''**الوجه الرابع: أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة**''. (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ٤٤٤/٤)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: '' **في هذا النص يدعي ابن تيمية أن الإجماع قام على أن الله يرى في جهة، وإنّ الذين أجمعوا هم السلف والأئمة. وهو في هذا إن قصد بالسلف أي الصحابة والتابعين، وبالأئمة أي أئمة أهل السنة،**

**فهو كاذب عليهم كعادته. وإن قصد بالسلف سلفه من المجسمة والكرامية، وبالأئمة أي أئمة هؤلاء الذين هم أئمته، وبهم يقتدي فهو صادق، إلا أن إجماعهم ليس حجة إلا على أتباعهم الذين التزموا طريقتهم"**. (الكشف الصغير، ص٢٨٨)



ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: "**فثبت أنه في الجهة على التقديرين**". (منهاج السنة النبوية ٢/٦٤٩)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالی کے لیے جہت سے کیا مراد لیتے ہیں؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سعید فودہ لکھتے ہیں: "**فإن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى بمعنى أن الخلق إذا توجهوا إلى الله، فإن الله ذاته هو جهتهم، أي: يكون مقابلهم بعيدا عنهم بمسافة معينة، فإذا قطع الخلق هذه المسافة وصلوا إلى الله**". (الكاشف الصغير، ص٢٧٥)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: "**لقد تقدم أن ابن تيمية يثبت الجهة لله تعالى عن ذلك بمعنى أن الله تعالى هو نفسه جهة نفسه، فهو الجهة التي ينتقل منها إلى العالم**". (ص٢٧٦. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ١/٢٦٦)

## فقہ اکبر کی عبارت: "ولا يقال: إنّ يدَه قدرتُه أو نعمته" کا صحیح مطلب:

**اشکال:** ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے فقہ اکبر (جس کو فقہ ابسط بھی کہتے ہیں) میں منقول ہے کہ ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾. (الفتح: ١٠) میں ید کی تاویل نعمت اور قدرت سے نہ کی جائے۔ یہ بھی تاویل کا انکار ہے، تو اس کا کیا جواب ہے؟

فقہ اکبر بروایت حماد کی عبارت یہ ہے: "**ولا يقال: إنّ يده قدرته أو نعمته؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفة بلا كيف**". (الفقه الأكبر مع شرح الملا علي القاري، ص٣٧). **قال القاري: أي: مجهول الكيفيات.**

**جواب:** جواب یہ ہے کہ ید کی تفسیر نعمت اور قدرت سے کرنے کو یقین اور واجب کا درجہ نہ دیں؛ بلکہ اس کو ظن کے درجے میں رکھیں؛ کیونکہ مرادِ الٰہی مخفی ہے؛ جبکہ معتزلہ تاویل کو یقینی اور لازم سمجھتے ہیں۔

یعنی اہل سنت اشاعرہ ید بمعنی صفت خداوندی لیتے ہیں؛ لیکن عوام کو تجسیم سے بچانے کے لیے درجہ احتمال میں اس کے معنی قدرت ونعمت بھی لیتے ہیں، یعنی ملزوم ولازم دونوں معنی مراد لیتے ہیں، جیسے "**فلانٌ كثير الرماد**" میں کثرت رماد کے ساتھ سخاوت لازم ہے، اور دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ مختصر المعانی میں ہے: "**فظهر أنها (أي: الكناية) تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمه، كإرادة**

**طول النجاد مع إرادة طول القامة"**. (مختصر المعاني، ص ٤٣٢)

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "**وهذا التأويل لهذه الألفاظ لِما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية، وهو ممكن أن يراد، ولا يجزم بإرادته**". (المسايرة، ص ٦٢)

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اگر چہ تاویل کا انکار فرمایا؛ لیکن متاخرین نے لوگوں کو تجسیم سے بچانے کے لیے تاویل کی اجازت دی، جیسے امام ابوحنیفہ قرآن وحدیث کی تعلیم پر اجرت کو ناجائز کہتے ہیں اور متاخرین نے علم کو باقی رکھنے کی خاطر اجازت دی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے مزارعت کی اجازت نہیں دی؛ جبکہ متاخرین نے جائز کہا۔ اور بھی دوسرے بہت سے مسائل میں متاخرین فقہا نے ایسا کیا ہے۔

## امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب قول "إنَّ الله في السماء دون الأرض" کی تحقیق:

**اشکال:** جلالین کے حاشیے میں مذکور ہے: "**وروى البيهقي عن أبي حنيفة أن الله في السماء دون الأرض، وعنه قال: من أنكر الله في السماء فقد كفر**". (طبع: قدیمی کتب خانہ، کراچی، پاکستان، صفحہ ۱۳۴، حاشیہ ۶، تحت قوله تعالى: ثم استوى على العرش. الأعراف: ٥٤)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالی آسمان میں ہے، اور اس عبارت سے تجسیم کی بو آتی ہے۔

**جواب:** اس روایت کو امام بیہقیؒ نے "**الأسماء والصفات**" میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے، عبارت ملاحظہ فرمائیں:

**أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، أنا أبو محمد بن حيّان، أنا أحمد بن جعفر بن نصر، ثنا يحيى بن يعلى قال: سمعتُ نعيمَ بن حماد يقول: سمعت نوح بن أبي مريم أبا عصمة يقول: كنا عند أبي حنيفة أول ما ظهر، إذ جاءَتْه امرأةٌ من تِرمذ كانت تُجالِس جهمًا، فدخلت الكوفة، فأظُنُّني أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس تدعو إلى رأيها، فقيل لها: إن ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له: أبو حنيفة، فأتته فقالت: أنت الذي تعلِّم الناس المسائل، وقد تركتَ دينك؟ أين إلٰهك الذي تعبده؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها، ثم خرج إليها وقد وضَع كتابين: اللّٰهُ تبارك وتعالى في السماء دون الأرض. فقال له رجلٌ: أرأيتَ قول اللّٰه عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، قال: هو كما تكتب إلى رجل إني معك وأنتَ غائب عنه. قلتُ: لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن اللّٰه عز وجل من الكون في الأرض. وفيما ذكر من تأويل الآية، وتبِع مطلق السَّمع في قوله: إن اللّٰه عز وجل في السماء.**

**ومراده من تلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾...** (الأسماء والصفات للبيهقي، باب قول الله لعيسى عليه السلام: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ، ص۳۹۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بے اصل اور موضوع ہے؛ نوح بن أبی مریم کو بعض نے کذاب ووضاع کہا ہے، اسی طرح نعیم بن حماد بھی متہم ہیں۔ (دیکھئے: تہذیب التہذیب ۱۰/۴۵۸-۴۶۳، و۱۰/۴۸۴-۴۸۸)

علامہ محمد زاہد کوثریؒ "**الأسماء والصفات**" کی تعلیق میں فرماتے ہیں: "**نعيم بن حماد مجسم، وكذا زوج أمه نوح ربيب مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة. والكلام في نعيم ونوح معروف عند أهل النقد...، ولو كانت المرأة كما وصفها الحاكي لاشتهر أمرها ودونت قصتها في كتب التواريخ، والحكاية باطلة بأسرها، وغلط المصنف في تعليقه عليها كما ترى، مع ظهور حال السند عند أهل النقد...**" (ص۳۹۶)

نیز خود امام بیہقیؒ نے اس کی نسبت پر جزم نہیں فرمایا، جیسا کہ ان کی عبارت: "**ومراده من ذلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه**" سے پتہ چلتا ہے۔ اور آگے علی فرض الصحۃ اس کا صحیح محمل بھی ذکر کر دیا: **ومراده من تلك –والله أعلم– إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾. وقد روى عنه أبو عصمة أنه ذكر مذهب أهل السنة، وذكر في جملة ذلك: وإنا لا نتكلم في الله بشيء**".

## امام صاحب کی طرف منسوب قول "من أنكر أن الله في السماء فقد كفر" کی تحقیق:

اشکال: علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کی طرف منسوب یہ قول ذکر کیا ہے: "**من أنكر أن الله في السماء فقد كفر**".

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: "**وسمعت القاضي أبا محمد المعري ببعلبك يقول: سمعت الإمام أبا محمد بن قدامة المقدسي سنة إحدى عشرة وست مئة يقول: بلغني عن أبي حنيفة أنه قال: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر**". (كتاب العرش للذهبي ۲/۱۸۰، ط: أضواء السلف)

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی قول ہے جو فقہ اکبر بروایت ابو مطیع بلخی المعروف بـ "**الفقه الأبسط**"[۱] میں ہے، اسی قول سے یہ مطلب کشید کر لیا گیا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ روایت ابن قدامہ

---

(۱) الفقہ الأکبر کے نام سے دو کتابیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہیں، ایک ان کے صاحبزادے حماد کی روایت سے ہے، جس کی فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی، محی الدین محمد بن بہاء الدین (م:۹۵۶) اور ملا علی قاری رحمہم اللہ نے شرح لکھی ہے، اور دوسری ابو مطیع بلخی کی سند سے ہے، جسے "**الفقه الأبسط**" بھی کہتے ہیں۔ ابو منصور ماتریدی، محمد بن محمود حنفی سمرقندی اور عبید اللہ مفتی نے اس کتاب کی شرح لکھی ہے۔ =

مقدسیؒ کے طریق سے ہے۔ اور ابن قدامہ مقدسیؒ نے خود اس روایت کو اپنی کتاب "إثبات صفة العلو" میں نقل کی اور فقہ اکبر کی طرف منسوب کی ہے۔ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: "بلغني عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: (في كتاب الفقه الأكبر) من أنكر أنّ الله تعالى في السماء فقد كفر". (إثبات صفة العلو، لابن قدامة، ص ١٧٠، رقم: ٨١)



= حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے الفقه الأكبر میں دین کے بنیادی اصول ومسائل کو آسان انداز میں بیان کیا گیا ہے؛ جبکہ ابو مطیع بلخی کی الفقه الأكبر حقیقت میں امام صاحب کی امالی اور آپ کے اقوال ہیں، یا یوں کہیے کہ امام صاحب سے ابو مطیع بلخی کے کئے گئے سوالات اور امام صاحب کے تفصیلی جوابات کا مجموعہ ہے؛ اس لیے اس کتاب کی نسبت امام صاحب کی طرف کرنے کے بجائے ابو مطیع بلخی کی طرف کرنا زیادہ مناسب ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب "العبر" (٢٧٢/١) میں اس کتاب کی نسبت ابو مطیع کی طرف کی ہے، علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: "أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب أبي حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر".

بعض علما کے نزدیک امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف حماد سے مروی الفقہ الأکبر کی نسبت بھی مشکوک ہے؛ چنانچہ شیخ محمد ابو زہرہ لکھتے ہیں: "نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة...، نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء". (أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص١٨٨)

ابو مطیع کی کتاب متقدمین میں الفقه الأكبر کے نام سے مشہور تھی؛ لیکن بعد میں حماد سے مروی الفقه الأكبر سے تمیز کرنے کے لیے اسے الفقه الأبسط کے نام سے چھاپا گیا۔

اول الذکر حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے الفقه الأكبر کی سند یہ ہے: نصر بن يحيى، عن ابن مقاتل، عن عصام بن يوسف، عن حماد بن أبي حنيفة، عن أبيه. (الفقه الأكبر، مخطوط، رقم: ٢٣٤، بمكتبه شيخ الإسلام عارف حكمت، المدينة المنورة)

اس سند میں مذکورہ حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

١- نصر بن يحيى: هو نصر بن يحيى البلخي تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وروى عنه أبوعتاب البلخي. مات سنة: ٢٦٨هـ. (الجواهر المضية ٥٤٦/٣. الفوائد البهية، ص ٢٢١)

٢- محمد بن مقاتل: هو محمد بن مقاتل الرازي، كان من أصحاب الرأي مقدما في الفقه، روى عن سفيان بن عيينة ووكيع وسلم بن الفضل، وروى عنه محمد بن أيوب وحمد بن حكيم الترمذي والحسين بن أحمد. قال عنه الذهبي في "المغني" (٦٣٥/٢): "ضعيف". وفي "الميزان" (٣٨٨/٥): "تكلم فيه ولم يترك".

٣- عصام بن يوسف: هو عصام بن يوسف البلخي، روى عن سفيان وشعبة، وحدث عنه عبد الصمد بن سليمان وغيره، قال عنه ابن سعد: "كان عندهم ضعيفًا في الحديث". وقال ابن عدي في الكامل: "روى عن الثوري وعن غيره أحاديث لا يتابع عليها". وقال الخليلي: "هو صدوق". انظر: الكامل لابن عدي (٢٠٨/٥). وميزان الاعتدال (٦٧/٣). ولسان الميزان (١٦٨/٤).

٤- حماد بن أبي حنيفة: هو حماد بن أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، قال عنه ابن خلكان: "إنه كان على مذهب أبيه، وإنه كان صالحًا خيرًا". وقال عنه الذهبي في "الميزان": "ضعفه ابن عدي وغيره من قبل حفظه". مات سنة ١٧٦هـ. انظر: الكامل لابن عدي (٦٦٩/٢). وميزان الاعتدال (٥٩٠/١). ولسان الميزان (٣٤٦/٢). وتاريخ بغداد (٢٤٣/٦). ووفيات الأعيان (٢٠٥/٢). =

حالانکہ فقہ اکبر کے مطبوعہ نسخے میں یہ عبارت نہیں، ممکن ہے کہ جو عبارت پیچھے گزری: "**من قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر، وكذا من قال: إنه على العرش، ولا أدري العرش أ في السماء أو في الأرض**". (الفقه الأكبر، ص۱۳۵) اس سے یہ مطلب کشید کر کے نقل کیا گیا ہو؛ حالانکہ اس کا یہ مطلب نہیں، اور اس کے راوی ابو مطیع بلخی پر بھی کلام ہے۔ نیز اس میں "بلغني" ہے؛ لہٰذا اسناد میں بھی جہالت ہے۔

= ثانی الذکر ابو مطیع بلخی کی روایت سے الفقه الأكبر کی سند یہ ہے: الشيخ أبو بكر الكاساني، عن العلاء السمرقندي، عن أبي المعين النسفي، عن أبي عبد الله الحسين بن علي المعروف بالفضل، عن أبي مالك نصران بن نصر الختلي، عن أبي الحسن علي بن أحمد الفارس، عن نصر بن يحيى، عن أبي مطيع عبد الله البلخي، عن الإمام أبي حنيفة. (الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي مخطوط محفوظ بدار الكتب ضمن المجموعة ٦٤-٢١٥)

اس سند میں مذکورہ حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

۱، ۲- ابوبکر کاسانی صاحب بدائع اور علامہ علاء الدین سمرقندی صاحب تحفۃ الفقہاء کبار احناف میں سے ہیں۔ ان کے حالات کے لیے دیکھیے: الجواهر المضية، تاج التراجم، الفوائد البهية، طبقات الفقهاء لطاش كبرى زاده .

٣- أبو المعين النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد أبو المعين النسفي صاحب كتاب تبصرة الأدلة، والتمهيد لقواعد التوحيد. مات سنة ٥٠٨هـ.

٤- أبو عبد الله الحسين بن علي: هو الحسين بن علي الألمعي الكاشغري الواعظ. قال عنه الذهبي: "متهم بالكذب". وقال السمعاني: "شيخ فاضل واعظ، ولكن أكثر رواياته وأحاديثه مناكير، صنّف التصانيف الكثيرة في الحديث، لعلها تربو على المئة والعشرين مصنفًا، وعامتها مناكير". انظر: ميزان الاعتدال (٥٤٤/١). والأنساب (٢٢/١١). ولسان الميزان (٣٠٥/٢-٣٠٦).

٥- أبو مالك نصران بن نصر الختلي: ذكره ابن حجر في 'تبصير المنتبه'، وقال عنه: " أبو مالك نصران بن نصر الختلي، روى الفقه الأكبر عن علي بن الحسين الغزال، وعنه أبو عبد الله الحسين الكاشغري. انظر: تبصير المنتبه بتحرير المشتبه ٢٩٨/١.

٦- أبو الحسن علي بن أحمد الفارس: لم أقف له على ترجمة.

٧- نصر بن يحيى: تقدم التعريف به.

٨- أبو مطيع البلخي: هو الحكم بن عبد الله بن مسلم أبو مطيع البلخي الخراساني، صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، روى عن هشام بن حسان وابن عون، وروى عنه أحمد بن منيع وخلاد بن أسلم وجماعة. مات سنة١٩٩هـ.

قال الذهبي: تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيرا بالرأي علامة كبير الشأن، ولكنه واه في ضبط الأثر. وكان ابن المبارك يعظمه ويجله لدينه وعلمه". وقال ابن حجر: روى عنه محمد بن مقاتل وموسى بن نصر، وكانا يبجلانه".

وضعّفه أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، والبخاري، وأبو داود، والنسائي، وأبو حاتم الرازي، وأبوحاتم محمد بن حبان البستي، والعقيلي، وابن عدي، والدارقطني، وغيرهم. ورموه بعضهم بالتجهم والإرجاء والرأي. انظر: ميزان الاعتدال (٥٧٤/١-٥٧٥). ولسان الميزان (٢٤٦/٣). ومقدمة العلامة الكوثري على "العالم والمتعلم" المنسوب إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

## اشاعرہ واحناف کے بارے میں علامہ ذہبی کا تعصب:

نیز علامہ ذہبی رحمہ اللہ کا قول اس باب میں معتبر نہیں ۔ علامہ کوثری رحمہ اللہ نے السیف الصقیل (ص۲۰۱-۲۰۸) کے حاشیہ میں ان پر تفصیلی کلام فرمایا ہے۔ یہاں پر اختصار کی خاطر صرف بعض عبارات کے نقل پر اکتفا کیا جارہا ہے:

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ''الذهبي يبعد عن رشده ويفقد صوابه إذا جاء دور الكلام على أحاديث في الصفات أو في فضائل النبي صلى الله عليه وسلم، أو أهل بيته عليهم السلام، وكذلك حينما يترجم لشافعي من الأشاعرة أو حنفي مطلقا رغم تظاهره بالإنصاف والبعد عن التعصب في كثير من المواضع على سعة علمه في الحديث ورجاله... وهو شافعي الفروع إلا أنه مجسم اعتقادًا رغم تبريه منه في كثير من المواضع، وعنده نزعة خارجية وإن كان أهون شرًّا بكثير من الناظم وشيخه في ذلك كله...

قال التاج ابن السبكي: '' وأما تاريخ شيخنا الذهبي فإنه على حسنه وجمعه مشحون بالتعصب المفرط لا أخذه الله، فلقد أكثر الوقيعة في أهل الدين، أعني الفقهاء الذين هم صفوة الخلق واستطال بلسانه على كثير من أئمة الشافعيين والحنفيين ومال فأفرط على الأشاعرة، ومدح فزاد في المجسمة''. (حاشية السيف الصقيل، ص ٢٠١-٢٠٨)

علامہ ذہبیؒ نے امام بیہقیؒ سے امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب مذکورہ کلام اپنی کتاب ''العلو'' ص۱۳۴، رقم: ۳۶۲ میں، اسی طرح ''کتاب العرش'' ۱۷۶/۲، رقم:۱۵۱ میں نقل کیا ہے؛ البتہ بیچ میں امام بیہقیؒ کا کلام ''إن صحت الحكاية عنه'' کو چھوڑ دیا، جس سے پڑھنے والے کو یہ وہم ہوجاتا ہے کہ یہی امام صاحب کا قول ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں:

''ومما يزيدك بصيرة في هذا الباب اجتراء الذهبي على حذف لفظ ''إن صحت الحكاية عنه'' من كلام البيهقي في الأسماء والصفات (ص٣٠٣) عند ما نقل كلامه في كتاب العلو (ص١٢٦) في صدد نسبة القول بأن الله في السماء، إلى أبي حنيفة ليخيل إلى السامع أن سند هذه الرواية لا مغمز فيه... وقد أشار البيهقي بقوله ''إن صحت الحكاية'' إلى ما في الرواية من وجوه الخلل، وعند ما حذف الذهبي هذا اللفظ يظن من لا خبرة عنده بالرجال أن الإله في السماء قول فقيه الملة إمام شطر هذه الأمة، بل ثلثيها في جميع القرون، مع

**بطلان رواية ذلك عنه بالمرة''.** (حاشية السيف الصقيل، ص ۲۰۴-۲۰۵)

اسی طرح علامہ ذہبیؒ نے اپنی کتاب العرش م (۲/۱۷۸، رقم: ۱۵۲) میں ابو مطیع کا کلام فقہ اکبر سے نقل کیا اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا؛ حالانکہ میزان الاعتدال میں ان کے ترجمے میں ان کے بارے میں علما کی تضعیف نقل کی ہے۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: **''ونقل الذهبي في كتاب العلو جملة ذلك بدون أن يذكر سند الهروي في روايته تعميةً وترويجًا للباطل''.** (حاشية السيف الصقيل، ص ۲۰۵)

شیخ عبد الہادی نے **''اللّٰه معنا بعلمه لا بذاته''** میں لکھا ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے دوسری کتابوں میں کتاب العلو کے مضمون سے رجوع فرمالیا ہے۔ عبارت شعر نمبر (۱۲) میں آرہی ہے۔

## علامہ ذہبی کی ابن تیمیہؒ کے بارے میں ایک جگہ تعریف اور دوسری جگہ اظہارِ ناراضگی:

نیز ذہبی نے علامہ ابن تیمیہ کی بہت تعریف فرمائی ہے اور لکھتے ہیں: **''وهو أكبر من أن يُنَبه مثلي على نعوته فلو حلفت بين الرُّكن والمقام لحلفتُ إني ما رأيتُ بعيني مثله ولا واللّٰه ما رأى هو مثل نفسه في العلم''.** (الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص ۳۵)

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: **''وهو عجيب في استحضاره (الحديث)، واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب السنة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: ''كل حديث لا يعرفه ابن تيميه فليس بحديث''.** (ذيل طبقات الحنابلة لزين الدين الدمشقي الحنبلي ۴/۵۰۰)

اس کے بعد **''زغل العلم''** (ص ۳۸) میں ان سے ناراضگی ظاہر فرمائی اور یہ لکھا کہ دنیوی لذتوں، کھانے پینے وغیرہ میں بہت محتاط تھے؛ لیکن غرور، مشیخت اور ریاست کی حرص کی وجہ سے میں نے مصر وشام میں لوگوں کو ان سے متنفر پایا۔ پھر امام ذہبیؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کو **''النصيحة الذهبية''** کے نام سے ایک عبرتناک خط لکھا۔ یہ خط **''زغل العلم والطلب''** کے ساتھ شیخ محمد زاہد الکوثری رحمہ اللہ نے چھپوایا ہے۔

غیر مقلدین اور سلفی حضرات ان رسائل سے مطمئن نہیں ہیں؛ مگر کیا کریں شیخ محمد زاہد الکوثریؒ مختلف مسلم ممالک کے کتب خانوں کی سیر کر چکے تھے اور ان کے مخطوطات ومطبوعات کو چھان مارا تھا اور مختلف نوادرات کو جمع فرمایا، ان کو یہ رسالے ملے اور انھوں نے چھپوائے۔ اس داستان کی تفصیل ہمارے دوست مولانا رشید احمد سواتی کی کتاب ''دفاع درس نظامی'' کے صفحہ ۳۷۵ سے تا ۳۹۰ دیکھ لیں۔

ترجمہ: ان اہل بصیرت کے نزدیک جو شریعت کی بہترین تابعداری کرنے والے ہیں اسم اپنے مسمی سے متغائر نہیں؛ بلکہ عین ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلا مصرعہ اگر یوں ہوتا: '' وإن الاسم عين للمسمّٰى''، تو زیادہ بہتر ہوتا؛ کیونکہ ناظم رحمہ اللہ کا مقصد یہی ہے کہ اسم عین مسمّٰی ہے، اور اسماء اللہ تعالیٰ عین مسمّٰی ہیں۔ اور یہ مصرعہ اس معنی کو زیادہ آسانی سے واضح کرتا ہے۔

## اسم، مسمّٰی کا عین ہے یا غیر؟:

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اسمائے الٰہیہ ذات اور مسمّٰی کا عین ہیں۔

دلیل (۱): ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. (الأعلى: ۱) ربّ اعلیٰ کے نام کی تسبیح کرو، یعنی اس کی ذات کی۔

دلیل (۲): ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهُ﴾. (البقرة: ۱۱٤) اسم کا ذکر کرنے اور اس کو یاد کرنے سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات کو یاد کرنا ہے۔

دلیل (۳): اسم اگر عین مسمّٰی نہ ہو، تو مؤمن بالاسم مؤمن باللہ نہ ہوگا؛ حالانکہ مؤمن باسماء اللہ مؤمن باللہ ہے؛ اس لئے اگر کوئی کہے: **أنامؤمن بالغفور الرحيم. يا آمنتُ بالرَّحمٰن الرحيم الذي لا إلٰه إلا هو** تو وہ یقیناً مؤمن شمار ہوگا۔

معتزلہ کے نزدیک اسم غیر مسمّٰی ہے۔

دلیل اول: اسم موجود رہتا ہے اور مسمّٰی کبھی رہتا ہے اور کبھی نہیں، جیسے زید مرجاتا ہے اور اس کا نام باقی رہتا ہے۔ مسمّٰی کے عدم سے اسم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔

دلیل ثانی: ایک اسم کے ساتھ کئی اشخاص موسوم کئے جاتے ہیں؛ اس لیے اسم مسمّٰی کا غیر ہے؛ کیونکہ اسم ایک ہے اور مسمّٰی کثیر اور متعدد ہیں، اور کبھی اس کے برعکس ہوتو تا ہے کہ اسما متعدد اور مسمّٰی ایک ہے۔

دلیل ثالث: اسم میں وہ تاثیر نہیں ہوتی جو مسمّٰی میں ہوتی ہے، اسم النار محرق نہیں، اور نار محرق ہے،

اسم الثلج مبرد نہیں، ثلج (برف) مبرد ہے۔

دلیل چہارم: الاسم صوت لا يبقَى، والمسمّىٰ شخص يبقَى. اسم الفاظ کے قبیل سے ہے منہ سے نکالنے کے بعد سنا جاتا ہے اور پھر فضا میں گم ہو جاتا ہے؛ جبکہ مسمّٰی باقی رہتا ہے۔

لیکن علما فرماتے ہیں کہ اگر اسم کے معنی مدلول الاسم ہو تو اسم عین مسمّٰی ہے، اور اگر مدلول الاسم مراد نہ ہو؛ بلکہ اللفظ الدالّ على المسمّى ہو، تو مسمّٰی کا غیر ہوگا۔ یا جیسے روح المعانی میں علامہ آلوسیؒ نے بسم الله الرحمن الرحيم کے تحت لکھا ہے کہ اسم اگر سُمُوٌّ سے ہو بمعنی علو، تو ذات باری تعالیٰ عالی ہے، اور اسم عین مسمّٰی ہے، جیسے ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ أي: سبّح ربّك الأعلىٰ. اور اگر اسم کوفیین کے مطابق وسم سے مشتق ہو، جس کے معنی علامت کے آتے ہیں اور علامت کے معنی ہیں: اللفظ الدال على الشيء، تو اسم اللہ کی ذات سے الگ ہوگا اور اللہ کی ذات پر دال وعلامت ہوگا۔ اور کبھی کبھی اس طرح استعمال بھی ہوتا ہے، جیسے ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوْهُ بِهَا﴾. (الأعراف: ۱۸۰) یہاں اسمائے حسنی کو الگ ذکر کیا گیا اور مسمّٰی کو الگ ذکر کیا گیا، جس کی طرف ضمیر کو راجع کیا گیا ہے۔ اسی طرح ''إنّ للّٰــه تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة''، میں بھی اسم الگ اور مسمّٰی الگ ہے۔

خلاصہ یہ کہ دونوں طریق پر استعمال ہوا ہے:

۱- اسم عین مسمّٰی ہو، جیسے: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. (الأعلىٰ: ۱) یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی پاکی بیان کرو۔

۲- اسم غیر مسمّٰی ہو، جیسے: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾. (الرحمٰن: ۷۸) تمھارے پروردگار کا نام بڑا بابرکت ہے۔ ﴿مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوْهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾. (يوسف: ٤٠) اللہ کے سوا جس جس کی تم عبادت کرتے ہو، اُن کی حقیقت چند ناموں سے زیادہ نہیں ہے، جو تم نے اور تمھارے باپ دادوں نے گھڑ لیے ہیں۔ یعنی کفار نے نام ہی رکھے ہیں، ان کا مسمّٰی نہیں پایا جاتا۔

## اسم کے عین مسمی یا غیر مسمی سے متعلق مذاہب کی تفصیل:

متکلمین حضرات نے چار مذاہب نقل کئے ہیں:

(۱) الاسم[۱] عين المسمّى والتسمية. [۲]

---

(۱) قال الغزالي: الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى. (المقصد الأسنى، ص۱۷۳. ومثله في تحفة المريد، ص٤٢، والمعجم الوسيط)

(۲) قال علي القاري في ضوء المعالي (ص۷۳): ''وهو بعيد جدًا''. وقال التونسي في تحفة الأعالي، ص۲۸: ''لأن التسمية لا يطلق عليها الاسم بالاتفاق، فهي غيره قطعًا، وهذا وجه البعد''.

(۲) الاسم غير المسمّى وغير التسمية.

(۳) الاسم عين المسمّى وغير التسمية.

(۴) الاسم ليس بعين المسمّى ولا غيره.[1]

متأخرین اس مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں: هذه من جملة الفوائد، لا من ضروريات العقائد.

امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اسم عین مسمی ہے یا غیر مسمی؟ یہ اختلاف مسمی سے مراد کے اختلاف پر مبنی ہے، اور بہرصورت اس بحث میں پڑنا فضول ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "قالت الحشَوِيَّةُ والكراميّة والأشعريّةُ: الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة، وهي أن قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى، أم لا؟ يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو، وأن المسمى ما هو، حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا؟ فنقول: إن كان المراد بالاسم هذا اللفظَ الذي هو أصواتٌ مُقَطَّعةٌ وحُروفٌ مُؤَلَّفَة، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق في أعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى، والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثًا.

وإنْ كان المراد بالاسم ذاتُ المسمَّى وبالمُسمَّى أيضًا تلك الذات كان قولُنا: الاسم هو المسمى، معناه أنَّ ذاتَ الشيءِ عينُ الشيء، وهذا وإن كان حقًّا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات، وهو عبث، فثبت أن الخوض في هذا البحث على جيمع التقديرات يجري مجرى العبث". (مفاتيح الغيب ۱/۱۰٦، الكتاب الثاني، الباب الثالث في مباحث الاسم)

ابن الامیرؒ اتحاف المرید کے حاشیے میں لکھتے ہیں: "والتحقيق إن أريد من الاسم اللفظ، فهو غير مسماه قطعًا، وإنْ أريد ما يفهم منه، فهو عين المسمى، ولا فرق في ذلك بين جامد ومشتق فيما يقضي به التأمل". (حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص۸. وانظر: إشارات المرام، ص ١١٤. وتحفة المريد، ص ٢٤)

اور کمال بن ابی شریفؒ جمع الجوامع کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں: "لم يظهر لي في هذه المسألة ما يصلح محلا لنزاع العلماء. وقال صاحب المواقف: ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره، بل في مدلول الاسم أهي

---

(۱) قال في نشر اللآلي، ص٤٩: "قلت: هذا كله محله إذا لم تقم قرينة. أما إذا قامت قرينة كما إذا قلت: كتب اسم الله. فالمراد اللفظ فيكون غير المسمى إجماعًا".

الذات من حيث هي هي، أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه''.

اورعزالدین بن جماعہؒ کہتے ہیں: ''وكان عين التحقيق من مشايخي يقول: عجبت من العقلاء كيف اختلفوا في هذه المسألة''. (درج المعالي، ص٤٥)

شعر میں اہل بصیرت سے مراد اہل السنۃ والجماعۃ ہیں۔

البصيرة: نور في القلبِ يُعرَف به الخير والشرُّ. جمع بصائر آتی ہے۔اور بصیر کے معنی آنکھوں کی روشنی کے ہیں،جس کی جمع أبصار آتی ہے۔اور بصر آنکھ کو کہتے ہیں۔(۱)

خير آل: یعنی شریعت کے بہترین اتباع کرنے والے اور تابعدار۔

خير آل کو رفع،نصب اور جر،تینوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔(۲)

## آل اور اہل میں فرق:

(۱) آل اشراف کی طرف منسوب کیا جاتا ہے،جیسے آل النبي صلى الله عليه وسلم، یا آل أبي بكر رضي الله عنه.

أهل اشراف وغیر اشراف دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے،جیسے: أهل النبي صلى الله عليه وسلم وأهل الحجام.

(۲) آل عقلا کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے آل النبي صلى الله عليه وسلم، آل زيد.

اور أهل غیر عقلا کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے،جیسے: أهل الكبائر، وأهل المسجد والمدرسة.

(۳) آل میں مضاف الیہ اولیٰ بالحکم ہوتا ہے،مثلاً: ﴿أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعُوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر:٤٦) أي: الفرعون بالأولىٰ.

أهل میں مضاف الیہ کا اولیٰ بالحکم ہونا ضروری نہیں ہے۔(كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٧٢/١. والمفردات، ص٣٠)

## آل کا استعمال تین طریقوں پر ہوتا ہے:

(۱) آل بمعنی ازواج،جیسے: قالت عائشة رضي الله عنها: ''ما شبع آل محمّد من خبز برٍّ

---

(۱) قال في التعريفات: ''البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها. وهي التي يسميها الحكماء: العاقلة النظرية والقوة القدسية''. (التعريفات للجرجاني، ص٢٠. وانظر: مدارج السالكين ١٤٣/١.)

(۲) قال في نشر اللآلي: ''(خير آل) بالجر صفة لـ''أهل'' أوبدل، ويجوز رفعه على القطع، ونصبه على المدح''. (ص٤٦)

مأدوم ثلاثة أيام حتى لحِق بالله". (صحيح البخاري، باب ما كان السلف يدخرون في بيوتهم، رقم: ٥٤٢٣)

ایک دوسری روایت میں ہے: "ما أمسى عند آل محمّد صاعُ برٍّ ولا صاع حَبٍّ، وإنّ عنده تسع نسوة". (صحيح البخاري، باب شراء النبي صلى الله عليه وسلم بالنسيئة، رقم: ٢٠٦٩)

ایک اور روایت میں ہے: "اللّهمّ اجعل رزق آل محمّد قُوتًا". (صحيح مسلم، باب في الكفاف والقناعة، رقم: ١٠٥٥)

ایک روایت میں ہے: "اصنعوا لآل جعفر طعاما؛ فإنه قد أتاهم أمرٌ شغلهم". (سنن أبي داود، باب صنعة الطعام لأهل الميت، رقم: ٣١٣٢)

ایک روایت میں ہے: "قال أبو بكر: وشُغِلتُ بأمر المسلمين فسيأكل آلُ أبي بكر من هذا المال...". (صحيح البخاري، باب كسب الرجل وعمله بيده، رقم: ٢٠٧٠)

ان پانچوں روایات میں آل سے مراد ازواج مطہرات یا فیملی ہے۔

(۲) آل بمعنی اقارب، جیسے: "أما علمت أن الصدقة لا تحلّ لآل محمّد". (مسند أحمد، رقم: ٧٧٥٨) أي: أقاربه من بني هاشم.

(۳) آل بمعنی تابعدار، جیسے: " آل محمّد كلّ تقيّ". وفي إسناده نوح بن أبي مريم، وهو متكلّم فيه.

وقال تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعُوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. (غافر: ٤٦) أي: أتباعه.

وقال الشاعر:

آل النبيّ هم أتباع ملته ۞ من الأعاجم والسودان والعرب
لو لم يكن آله إلا أقاربه ۞ صلى المصلي على الطاغي أبي لهب

(ديوان الهبل، ودواوين الشعر العربي، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، ص ٢٩، معجم المناهي اللفظية، ص ٣١).

وقال عبد المطلب:

وانصر على آل الصليب ۞ وعابديه اليوم آلك

(سمط النجوم العوالي، ص ١١١).

والمراد بآل الصليب: أتباعه.

آل اور أهل کی تحقیق پر حضرت مولانا محمد موسیٰ خان روحانی بازیؒ نے مستقل رسالہ بنام "لطائف البال في الفروق بين الأهل والآل" تحریر فرمایا ہے، دیوانگانِ تحقیق اس کی طرف مراجعت کریں۔

ترجمہ: اللہ نہ جوہر ہے، نہ جسم، نہ کل، نہ بعض اور نہ زمان ومکان اوراجزا پر مشتمل ہے۔

"ما" نافیہ ہے، اور "إن" بھی نافیہ زائد ہے، جو نفی کی تاکید کے لیے آیا ہے، جیسے: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنّٰهُمْ فِيْمَآ إِنْ مَكَّنّٰكُمْ فِيْهِ﴾. (الأحقاف: ٢٦) میں إِنْ زائد ہے۔(نثر اللآلي، ص٣٨)

## جوہر کے لغوی معنی:

جوہر کے لغوی معنی: کسی شے کی حقیقت اور ذات کے ہیں۔ متکلمین کے ہاں جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں، یعنی جو دوسرے کی صفت نہ ہو، اور نہ دوسرے کے ساتھ قائم ہو۔ جوہر اصل میں گوہر تھا، یا عربی لفظ جھر سے ہے؛ کیونکہ جوہر نظر آتا ہے، عرض اکثر نظر نہیں آتا۔

## جوہر کی اقسام:

جوہر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) جوھر فرد: یہ جزلا یتجزی ہے، یعنی جو ایک ایسی حد پر پہنچ جاتا ہے کہ مزید اس کے اجزا نہیں ہو سکتے۔ حکما اس کا انکار کرتے ہیں۔

(۲) الجسم المركب من الأجزاء.(۱)

اس شعر میں فلاسفہ کا رد ہے جو اللہ کو (نعوذ باللہ) جوہر کہتے ہیں۔

## اللہ تعالی کے لیے لفظ جوہر کا استعمال صحیح نہیں:

متکلمین اللہ تعالی کو جوہر نہیں کہتے ہیں، نہ جوہر بمعنی قائم بذاتہ، اور نہ جوہر بمعنی جزلا یتجزی۔

دلیل (۱): اسمائے حسنی توقیفی ہیں، اور یہ نام اللہ تعالی کے ناموں میں نہیں پایا جاتا۔

---

(۱) بعض المتكلمين لا يستعملون لفظ الجوهر في الجزء الذي لا يتجزى إلا مقيدا بالفرد، ويطلقون الجوهر للممكن القائم بنفسه سواء كانت جسمًا أم جزء لا يتجزى. وبعض المتكليمن يستعملون لفظ الجوهر للجزء بدون تقييده بالفرد، ومنهم سعد التفتازاني في شرح العقائد. (راجع: شرح المقاصد ١٤١/٢. وانظر: شرح القعائد النسفية مع النبراس ، ص٨٠)

دلیل (۲): المتبادر من لفظ الجوهر إما جسم أو جزء الجسم، وهو لیس کذٰلك.

دلیل (۳): الجوهر من أقسام الممکن، واللّٰه تعالی لیس بممکن، بل هو واجب الوجود.

دلیل (۴): جوہر کو مکان کی ضرورت ہوتی ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ مکان سے منزّہ ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جوہر کی تعریف یہ ہے: الجوهر هو الموجود لا في موضوع. یعنی جوہر وہ ہے جو کسی خاص متعین جگہ نہ ہو؛ بلکہ منتقل ہوتا رہے، جیسے کتاب وغیرہ جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاسکتی ہے۔ (شرح العقائد النسفیة، ص۹۲. وشرح المقاصد ۱٤۱/۲)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: "وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع مجردًا کان أو متحیزًا، لکنهم جعلوه من أقسام الممکن، وأرادوا به الماهیة الممکنة التي إذا وجدت کانت لا في موضوع. وأما إذا أرید بها القائم بذاته والموجود لا في موضوع، فإنما یمتنع إطلاقهما علی الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلی المرکب والمتحیز". (شرح العقائد النسفیة، ص۹۲)

عرض: الموجود في موضوع. عرض کی مثال دیوار کی سفیدی اور رنگ وغیرہ ہے جو دیوار سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔

اس شعر میں فلاسفہ کے علاوہ نصاریٰ کی بھی تردید ہے، وہ بھی اللہ تعالیٰ کو جوہر کہتے ہیں: جوهر منقسم إلی الأب والروح والابن. (راجع: شرح العقائد النسفیة مع النبراس، ص۱۱۱)

## فلاسفہ کے نزدیک جوہر کی اقسام:

فلاسفہ مشائین (متبعینِ ارسطو) جوہر کی درجِ ذیل اقسام بیان کرتے ہیں:

(۱) عقول عشرۃ۔

(۲) نفس: اور نفس کی پھر چار اقسام بیان کرتے ہیں: ۱-نفس حیوانیہ، ۲-نفس انسانیہ، ۳-نفس نباتیہ، ۴-نفس فلکیہ۔

(۳) صورت جسمیہ: وہ شکل جس کی وجہ سے کسی چیز کا جسم بنتا ہے، جیسے ہمارے اجسام۔

(۴) صورت نوعیہ: وہ شکل جو ایک خاص نوع کی ہو، جیسے انسان کی ایک مخصوص شکل وصورت ہے اور بکری کی الگ، وقِس علی هٰذا.

(۵) صورت شخصیہ: ہر ایک کی خاص شکل۔

(۶) ہیولیٰ: جوہر کی قسم ہے۔

(۷) جسم: یہ بھی جوہر ہے۔(راجع: دستور العلماء ۱/۲۸۶. وشرح المقاصد ۳/۶. والکلیات، ص۲۴۷)

اس شعر میں لفظ جسم کی نفی سے کرامیہ کا بھی رد ہے، جو کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق صحیح ہے؛ اس لیے کہ جسم کے معنی قائم بذاتہ کے ہیں۔ فرقہ مجسمہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کو ثابت کرتے ہیں۔(نعوذ باللہ)

اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے، نہ عرض۔ جوہر کے مقابلے میں عرض آتا ہے، اور عرض اسے کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات پر علما نے اس وجہ سے مواخذہ کیا کہ وہ جسمیت کی واضح طور پر نفی نہیں کرتے، وہ لکھتے ہیں: ''**ولم یذم أحد من السلف أحدًا بأنه مجسم، ولا ذم المجسمة**''. (بیان تلبیس الجهمية ۱/۳۷۲)

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: ''**وإذا كان كذلك فاسم "المشبهة" ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة، ولا كلامِ أحد من الصحابة والتابعين**''. (بیان تلبیس الجهمية ۱/۳۸۷)

## عرض کی اقسام:

۱- قارالذات: عرض کی ایک قسم ایسی ہے جو اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہوسکتی، جیسے دیوار کی سفیدی جو دیوار کے ساتھ قائم ہے اور اسے دیوار سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔

۲- غیر قارالذات: عرض کی دوسری قسم وہ ہے جو قابل انتقال ہوتی ہے، جیسے زمانہ، جس میں ایک ساعت گزرنے کے بعد دوسری آتی ہے۔(شرح المقاصد ۲/۱۴۱)

عرض کی فلاسفہ نو اقسام بیان کرتے ہیں، جن کو اس شعر میں ذکر کیا ہے:

کم کیف أین وضع متی فعل انفعال ❁ مِلک واضافت است شما یاد کن مقال

اوران سب کی مثالیں منطق کی کتاب مرقات کے اس شعر میں ہیں:

مردی دراز نیکو دیدم بشہر امروز ❁ با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

(جوهر)، كم، كيف، انفعال، أين، متى، ❁ اضافت، وضع، فعل، ملك

میں نے آج ایک لمبے اچھے آدمی کو دیکھا کہ شہر میں ایک چاہی ہوئی چیز (سامان) کے ساتھ بیٹھا تھا اور اپنے کام یعنی تجارت میں کامیاب تھا۔(المرقات فی المنطق، باب اجناس عالیہ)

**جسم:** معتزلہ کے نزدیک جسم اسے کہتے ہیں جو ابعاد ثلاثہ (طول، عرض اور عمق) کو قبول کرے، اسے مرکب من الاجزا، بھی کہتے ہیں۔ عمق کو نکال دیا جائے تو سطح کہلاتا ہے، اور عرض بھی نکال دیا جائے، تو خط کہلاتا

ہے، اور خط کی انتہا نقطہ ہے، جس کو مناطقہ بسیط کہتے ہیں، جو نہ طول میں منقسم ہوسکتا ہے نہ عرض میں اور نہ عمق میں۔ متکلمین کے نزدیک جسم اسے کہتے ہیں جو دو یا دو سے زائد اجزا سے مرکب ہو۔(راجع : ضوء اللآلي، ص ۱۱. والمسامرة، ص ۱۷. والكليات ، ص ۷۶. دستور العلماء ۱/ ۲۷٤)



**كُلٌّ وبعضٌ** : اللہ تعالیٰ کل بھی نہیں؛ کیونکہ مرکب من الاجزاء ہوتا ہے؛ اس لیے اجزا کا محتاج ہوا، اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جز بھی نہیں؛ اس لیے کہ جز، کل کے بغیر نہیں رہ سکتا؛ کیونکہ جز تو کل کی تکمیل کے لیے ہوتا ہے؛ اس لیے ذاتِ باری جز بھی نہیں۔

**ولا ذو اشتمال : أي: لا صاحب اشتمال. اشتمال على الزمان والمكان** کی نفی ہے، اور زمانے پر بھی مشتمل نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ زمان ومکان دونوں کا خالق ہے؛ اس لیے وہ نہ زمانے کا محتاج ہوسکتا ہے اور نہ مکان کا۔ حدیث میں ہے: "**أُقَلِّبُ اللّيلَ والنهارَ**". (صحيح البخاري، باب ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾، رقم: ٤٨٢٦) میں ہی دن رات کو پلٹا تا ہوں، اور دن رات کے اختلاف اور تبدیلی ہی سے زمانہ وجود میں آتا ہے اور پیدا ہوتا ہے۔ نیز ازل میں مکان بھی نہ تھا اس کو بھی اللہ تعالیٰ نے عدم سے وجود بخشا۔ (۱)

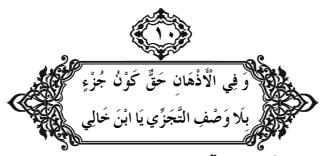
اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ "**ذو اشتمال**"، صرف وزن شعری کو صحیح رکھنے کے لیے لایا گیا ہے۔ (۲)

حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے متکلمین اس کے قائل ہیں کہ کسی بھی جز کو ٹکڑے کرتے کرتے اس حد تک پہنچایا جاسکتا ہے جس کے مزید آگے اجزا اور ٹکڑے نہ ہوسکیں، یہی جز لا یتجزیٰ ہے، اور اس کو ذو وضع غیر منقسم قرار دیتے ہیں۔ فلاسفہ اور بعض معتزلہ جز لا یتجزیٰ کے قائل نہیں۔

جز لا یتجزی کا مسئلہ فوائد کے قبیل سے ہے، عقائد کا مسئلہ نہیں۔

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: قوله "ذو اشتمال" صفة لـ "كل وبعض"، أي: لا يشتمل مولانا على غيره؛ لأنه لو كان كلا لاشتمل على الغيرِ، ولو كان بعضًا لاشتمل عليه الغيرُ، وكل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب، وتبين بهذا أنه تعالى لا يحويه مكان ولا زمان ولا جهة من الجهات، ولا يدانيه شيء من المكونات، ولا يماثله شيء من المخلوقات، إذ كل ذلك محال على واجب الوجود المنزه عن الافتقار ومماثلة الحوادث". (وانظر: نشر اللآلي، ص ٥٢. وضوء اللآلي، ص ١١)

(۲) قال في ضوء اللآلي: " ذو اشتمال" إنما جاء به لرعاية الوزن، وليس مسألة أخرى. (ص ٥٢)

ترجمہ: عقلی دلائل کی روشنی میں نا قابل تقسیم جز لا یتجزیٰ حق ہے۔ میرے ماموں زاد بھائی یہ بات سمجھ لیں۔

یعنی ''جز لا یتجزیٰ'' کا ہونا حق اور عقلاً ثابت ہے، اور خارج میں اس کا وجود معقول ہے۔ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ خارج میں اور نفس الامر میں اس کا وجود پایا جائے، اور **وفي الأذهان** سے یہ اشکال نہ کیا جائے کہ محض ذہنی اختراعی وجود ہے اور خارج میں اس کا وجود نہیں؛ بلکہ تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: **''كون الجزء لا يتجزیٰ حق وثابت في الخارج عند العقول السليمة''.**

**يا ابن خالي** کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں:

(۱) **يا ابن خالي:** اصل میں **يا ابني** تھا، یعنی طالبِ علم کو بیٹا کہا۔ اور **خالي** اصل میں خال ہے، جو شعر کے پہلے مصرعے میں جز کی صفتِ ثانیہ ہے، **أي: جزء خال عن التقسيم.**

(۲) **ابن خالي:** شفقت کی وجہ سے ماموں کا بیٹا کہا، یا وزن شعری کے لیے ذکر کیا۔[1]

**في الأذهان:**

ذہن کے لغوی معنی: سمجھ، عقل اور حافظہ کے ہیں۔ علمی اصطلاح میں ذہن مختلف نفسیاتی احوال کو محسوس کرنے والی طاقت کا نام ہے۔ اسی طرح ادراک اشیاء کی استعدادِ محض کا نام بھی ذہن ہے۔

یہاں ذہن سے مراد عقل ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک ذہن کی تعریف یہ ہے: **قوة للنفس تشمل على الحواس الظاهرة والباطنة.** یعنی ذہن نفس کی اس قوت کو کہتے ہیں جو حواس ظاہرہ اور باطنہ پر مشتمل ہوتی ہے۔[2]

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: (في الأذهان) متعلق بـ (حق) أي ثابت في الأذهان، و(حق) خبر مقدم، و(كون) مبتدأ مؤخر، و(بلا وصف التجزي) صفة (جزء)، و(خال) صفة بعد صفة، و(يا ابني) جملة ندائية معترضة بين الصفتين.

وكون (خالي) صفةً كما قلنا، ومشى عليه بعض الشراح مفيد، كما ترَى، وقال شيخنا في شرحه: وقوله (يا ابن خالي) ترحم وتلطف؛ لأن ابن الخال له رحم، فكأنه قال: إني نصحتُ لك القول بذكر هذه الفوائد النافعة، كما ينصح ذو الرحم رحمه.

(۲) قال الجرجاني: ''الذهن : ۱- قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم. ۲-هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر''. (التعريفات، ص۴۸) وفي ضوء المعالي: ''والمراد هنا العقل''.

## حواس خمسہ:

حواس ظاہرہ پانچ ہیں: ۱-قوتِ سامعہ، ۲-باصرہ، ۳-لامسہ، ۴-شامہ، ۵-ذائقہ۔

حواسِ باطنہ بھی پانچ ہیں:

(۱) حس مشترک: **القدرة التي تدرك بها المحسوسات.**

(۲) خیال: **خزانة المحسوسات.** یعنی وہ محسوسات جو ذہن کے اندر پڑے رہتے ہیں۔

(۳) واہمہ: **قدرة مدركة للمعاني الجزئية، كالشجاعة من الأسد، والجبانة من الثعلب.** یعنی خاص خاص معانی کا ادراک کرنے والی قوت، مثلاً شیر کو دیکھا تو شجاعت کا پتہ چلا، لومڑی کو دیکھا تو بزدلی کا پتہ چلا۔

(۴) حافظہ: **خزانة المعاني.** جہاں معانی جمع ہوتے ہیں۔

(۵) متصرفہ: وہ قوت جو تصرف کرتی ہے، مثلاً ایک سال کے بعد کسی چیز کو دیکھ کر چونکا اور حواس باختہ ہوا کہ یہ تو وہی پرانی چیز ہے، اور آج کی جدید شی، کو ایک برس قدیم اور پرانی شی، پر منطبق کر دیا۔ (دستور العلماء ۲/ ٤)

اصل حواس باطنی ہیں، جن کے مجموعے کو ذہن کہا جاتا ہے۔ حس مشترک اور خیال کا تعلق محسوسات سے ہے، اور وہم اور حافظہ کا تعلق معانی سے ہے، وہم کو سلطان القویٰ کہتے ہیں۔ کسی بھی معانی کے استنباط کے لیے انسان پر وہم کا غالب آنا کافی ہوجاتا ہے، مثال کے طور پر رات کے وقت قبرستان سے گزرتے ہیں تو ذہن میں آتا ہے کہ کہیں مردہ قبر سے اٹھ کر قتل نہ کر دے، یا مجمع کے سامنے بیان اور تلاوت کے وقت یہ خیال آنا کہ کہیں غلطی نہ ہوجائے۔

متکلمین حواس باطنہ خمسہ کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ محسوسات اور معانی کے ادراک کے لیے نفس کافی ہے، اور نفس ناطقہ کلیات اور جزئیات دونوں کا مدرک ہے۔

فلاسفہ کا حواس خمسہ ثابت کرنا دو قاعدوں پر مبنی ہے:

(۱) **النفس لا تدرك الجزئيات.** (۲) **الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.** اس لیے کہ ایک قوت ایک ہی کام کرسکتی ہے۔ (حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص ٢٦–٢٧)

متکلمین کے نزدیک یہ فلسفہ باطل ہے؛ بلکہ نفس ناطقہ جمیع کلیات اور جزئیات کے لیے کافی ہے۔

## جز لا یتجزیٰ کا ثبوت:

ناظم رحمہ اللہ کے نزدیک جز لا یتجزیٰ ثابت ہے۔ اور جز لا یتجزیٰ سے مراد "**الجزء الذي لا ينقسم**

أصلاً‘‘ ہے۔

جز لایتجزی سے ناظم رحمہ اللہ کی مراد کی وضاحت کرتے ہوئے عزالدین بن جماعہؒ فرماتے ہیں: ’’**والمراد أنه متحيز لا يقبل القسمة لا بالفكر، ولا بالطبع، ولا بالفرض، ولا بالوهم، وهو الذى يسمونه ويعبرونه بالنقطة**‘‘. (درج المعالي، ص۴۸. وانظر : تحفة المريد، ص۳۱۷)

متکلمین کے نزدیک جسم اتنے چھوٹے چھوٹے ذرات سے مرکب ہے، جوانسانی آنکھ سے نظر نہیں آتے۔ اور فلاسفہ قدیم کے نزدیک جسم جزء لایتجزّیٰ سے نہیں؛ بلکہ ہیولیٰ اور صورتِ جسمیہ سے بنا ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کا یہی مذہب ہے۔(النبراس، ص ۸۲. وانظر: تحفة المريد، ص۳۱۷)

## فلاسفہ کے دلائل:

(۱) **الجزء الذي لا يتجزى يكونه يمينُه غيرَ يساره، فانقسم.** یعنی جس جز کولایتجزیٰ فرض کریں گے اس کا یمین یسار سے الگ ہوگا، اور یمین ویسار میں اس کی تجزی اور تقسیم ہوجائے گی۔

متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس جز لایتجزیٰ کا نہ یمین ہے نہ یسار، اور اسی لیے وہ لایتجزیٰ ہے کہ اس کے اجزا نہیں ہوسکتے۔

(۲) اگر ہم جز لایتجزیٰ کو دو جزء کے درمیان رکھیں، تو درمیانی جز مانع من التقسیم ہوگا، یا نہیں ہوگا؟ اگر مانع من التقسیم ہو، تو پھر درمیان میں تقسیم آگئی؛ کیونکہ ایک جانب ایک کنارہ ہے اور دوسری جانب دوسرا کنارہ ہے، اور مانع عن التقسیم ہونا خود قابل تقسیم ہونا ہے۔ اور اگر مانع نہ ہو، تو اس کو تداخل کہتے ہیں۔

متکلمین کہتے ہیں کہ یہ تداخل نہیں، تلاصق ہے۔

تداخل: ایک جز کو دوسرے جز میں داخل کرنا۔ مثلاً تین جز فرض کیا، اب درمیانی جز اگر مانع من التلاقی ہوگا، تو پھر تقسیم ہوگئی، اور اگر مانع من التلاقی نہ ہوا، تو ایک جز دوسرے جز میں داخل ہوگا، اسی کو تداخل کہتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ بالکل اندر داخل نہ ہوا؛ بلکہ چپک گیا، اور اگر تداخل ہو بھی جائے تو کونسی قیامت آجائے گی۔ اور یہ کہنا کہ ’’دو جسم ایک بن جائے گا‘‘ تو یہ بظاہر ایک ہے اور اندر سے دو ہیں۔ (شرح المقاصد ۳/۳۹)

## متکلمین کے اثبات جز لایتجزیٰ کے دلائل:

(۱) اگر ہم ایک کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھیں، تو یہ کرہ حقیقی سطح حقیقی سے جز لایتجزیٰ کے ساتھ ملاقات کرتا ہے، اگر جز لایتجزّیٰ کو نہ مانا جائے تو خط ثابت ہوگا۔ اور کرہ حقیقی میں خط نہیں ہوتا۔ اگر چہ متکلمین کرہ حقیقی کو تسلیم نہیں کرتے؛ مگر یہ دلیل الزامی طور پر دی ہے۔

(۲) جزلایتجزیٰ ثابت ہے، اگر ثابت نہ مانا جائے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا، پہاڑ لا الی نہایہ تقسیم ہوتا چلا جائے گا، اسی طرح رائی کا دانہ بھی لا الی نہایہ تقسیم ہوتا چلا جائے گا، اور کسی حد پر ان کی تقسیم نہ رکے گی۔

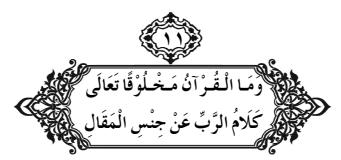
(۳) جز لایتجزیٰ کو تسلیم کرنا اللہ تعالیٰ کی قدرت کو تسلیم کرنا ہے کہ اللہ تعالی نے جسم کو ایک مدت تک اجزائے لایتجزیٰ سے جوڑ کر رکھا ہے؛ حالانکہ ہر جز الگ الگ ہے، اور جب روح نکلتی ہے تو چند دنوں میں جسم کے یہ اجزا بکھر جاتے ہیں، جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے جوڑ کر رکھا تھا۔

(۴) اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اجزا کو بکھیر کر ہر جز کو ایسے ٹکڑوں اور ذرات میں بدل دیں کہ مزید اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس پر آیت قرآنی بھی دلالت کرتی ہے ﴿وَمَزَّقْنٰهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ .(سبأ: ۱۹) ہم نے انھیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے تتر بتر کر دیا۔ نیز قدرت الٰہی نے اس کو تقسیم کیا، یہاں تک کہ جز لایتجزی نے کہا: میں مزید تقسیم نہیں ہو سکتا۔

اگر کوئی کہے کہ اس جز لایتجزیٰ کو بھی تقسیم کریں، تو ہم کہیں گے کہ یہ خلافِ مفروض ہے۔ نیز نقصان قابل کا ہے، فاعل کا نہیں؛ کیونکہ وہ جز خود قابل تقسیم ہی نہیں۔ (شرح العقائد، ص۷۷. والنبراس، ص۸۲. ونخبة اللآلي.)

## اثباتِ جز لایتجزیٰ کے فوائد:

جز لایتجزی کے اثبات کا کیا فائدہ ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ''**فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم، في إثبات الجوهر الفرد نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات، وامتناع الخرق والالتيام عليها**''.

(شرح العقائد النسفية، ص۷۸. وانظر أيضًا: تحفة المريد، ص۳۱۷)

ترجمہ: قرآن کریم مخلوق نہیں، رب کائنات کا کلام لوگوں کے کلام کی مشابہت سے بلند وبالا ہے۔

## قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

قرآن کریم مخلوق نہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو مخلوق میں پیدا کیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۵۳۱-۵۳۲)

کرامیہ بھی قرآن کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ (لوامع الأنوار البهية ۱/۱۳۷)

اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق نہیں؛ حتی کہ اصوات وحروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن یہ ان حنابلہ کا مسلک ہے جو اس مسئلے میں غلو کرنے والے ہیں، امام احمد اور محققین حنابلہ کا یہ مسلک نہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے۔

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا: **"الكلام النفسي القائم بالله سبحانه قديم، والكلام القائم بالخلق حادث كحدوث ذواتهم وصفاتهم"**. یعنی جو خالق کی صفت ہے وہ قدیم ہے، اور جو مخلوق کی صفت ہے وہ حادث اور مخلوق ہے۔ (تأنيب الخطيب، ص ۱۰۷)

شعر کے دوسرے مصرعے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام برتر وبالا ہے، مخلوق کے کلام سے اس کو کوئی مشابہت اور مماثلت نہیں ہے۔

**جنس المقال** کا مطلب یہ ہے کہ **تعالى كلام اللهِ عن كونه مماثلاً بكلام الناس**. کلام اللہ کلام الناس کے مماثل اور مشابہ نہیں۔

جنس سے مراد وہ جنس نہیں جو مناطقہ کہتے ہیں کہ: **الجنس ما يجمع الأشياء مختلفة الحقائق، كالحيوان**. یعنی جنس وہ ہے جو مختلف الحقائق اشیا کو جامع ہو، جیسے حیوان۔ اصولیین کے نزدیک جنس کی مثال انسان ہے؛ اس لیے کہ اس کے تحت مرد وعورت مختلف الاغراض ہیں: **الجنس ما يجمع مختلف**

**الأغراض كالإنسان.** مرد کے اپنے اغراض ہیں اور عورت کے اپنے اغراض ہیں؛ اس لیے یہاں جنس سے مراد مماثل ہے، **أي: كلام الله ليس بمماثل بكلام الناس.** (۱)

## قرآن کی تعریف:

**" الكلام المنزل من الله تعالَى، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً متواترًا بلا شبهة".** (۲)

## علم الکلام کی وجہ تسمیہ:

علم کلام کو علم کلام کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں کلام اللہ کی بحث بہت زیادہ کی گئی ہے۔اور یہ مسئلہ ایک دور میں باعثِ مناظرہ رہا ہے۔(نشر اللآلي، ص۵۷)

## چار معانی میں قرآنِ کریم کا استعمال:

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم چار معانی میں استعمال ہوتا ہے:

---

(۱) قال محمد أعلى بن علي التهانوي: الجنس لغة: الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع. وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض، دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، كالإنسان فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض، فإنّ تحته رجلا وامرأة، والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبيا وإماما...، والغرض من خلقه المرأة مستفرشة آتية بالولد، مدبرة لأمور البيت وغير ذلك. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۵۹۳/۱. وانظر: التعريفات، ص۳۵)

(۲) كشف الأسرار ۲۲/۱. وانظر: التعريفات ، ص۷۵. ومناهل العرفان ۱۲/۱. والتلويح على التوضيح ٤٦/۱.

وقد اختلف العلماء في لفظ " القرآن" هل هو مشتق أم جامد؟ فالمروي عن الشافعي، وجماعة: إنه اسم علَم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبي المرسل صلى الله عليه وسلم، وهو معرف غير مهموز عنده، كما حكاه البيهقي والخطيب وغيرهما.

والمنقول عن الأشعري وأقوام: أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضممته إليه، وسمي به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض.

وقال الفراء: هو مشتق من القرائن؛ لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضًا، ويشبه بعضها بعضًا، وهو على هذين القولين بلا همز أيضًا ونونه أصلية.

وقال الزجاج: هذا القول غلط، والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف، ونقل حركتها إلى ما قبلها فهو عنده وصف مهموز على فعلان مشتق من القرء بمعنى الجمع، ومنه قرأت الماء في الحوض إذا جمعته، وسمي به لأنه جمع السور، كما قال أبو عبيدة، أو ثمرات الكتاب السالفة، كما قال الراغب، أو لأن القارئ يظهره من فيه أخذًا من قولهم "ما قَرَأَتِ النَّاقةُ سَلًى قَطُّ"، كما حكي عن قطرب. وعند اللحياني وجماعة هو مصدر كالغفران، سمي به المقروء تسمية المفعول بالمصدر . (راجع: مقدمة روح المعاني. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱۳۰٦/۲. ومناهل العرفان ۷/۱).

(۱) **قائم بذات الله.** قرآن کریم کو جب کلام نفسی سے تعبیر کیا جائے تو یہ صفت الٰہیہ قائم بذات اللہ ہے۔

(۲) **المکتوب بین الدفتین.** یہ حادث اور مخلوق ہے۔



(۳) **الألفاظ اللسانیة.** یہ بھی حادث ہیں۔ جب امام بخاری رحمہ اللہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا، تو فرمایا: ’’**أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا**‘‘. (فتح الباري ۱/ ٤۹۰)

(۴) **الألفاظ القلبیة.** یہ بھی حادث ہیں؛ اس لیے کہ حفظ سے قبل دل میں یہ الفاظ نہیں تھے، حفظ کے بعد دل میں آئے۔

علما فرماتے ہیں کہ وجود کے چار مراتب ہیں: **۱- وجود في الکتابة، ۲- وجود في العبارة، ۳- وجود في الذهن، ٤- وجود في الأعیان، أي: في الخارج.** یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی میں فرق ہے۔

## مسئلہ خلق قرآن:

خلق قرآن کا مسئلہ ایک عظیم فتنہ کی شکل میں مامون الرشید کے دور میں شروع ہوا اور معتصم کے بعد واثق کے عہد کے خاتمے تک تقریباً تیس ماہ تک جاری رہا، اور متوکل کے زمانۂ خلافت میں اختتام پذیر ہوا۔ اس موضوع پر بقول مولانا یوسف بنوریؒ سب سے زیادہ تحقیقی اور تفصیلی بحث قاضی امام ابوبکر باقلانیؒ نے اپنی کتاب ’’الإنصاف‘‘ میں لکھی ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف کلام نفسی کے عقیدہ پر ہے۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ مسئلہ خلق قرآن کا تاریخی پس منظر اور خلاصۂ بحث ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: **’’اتفقت کتب التاریخ والنِّحَل علی أن أول من قال بخلق القرآن هو (الجَعْد بن درهم)، ثم (جهم بن صفوان)، ثم تبعهما (بِشْر بن غِیاث المَریسي)، کما یظهر ذلك من کتاب ’’شرح السنة‘‘ للحافظ اللالکائي، ومن کتاب ’’الردّ علی الجهمیة‘‘ لابن أبي حاتم الرازي، وغیرهما...**

**وقد ظهرتْ هذه الفتنة بعضَ الظهور في زمن الإمام أبي حنیفة رحمه الله تعالی، فقال فیها قولًا فصلًا، وردَّ علی ناشریها، فأسکتهم إلی حین...**

**ولکن مع هذا لم تنطفئ هذه الفتنة، فاستمرّتْ تظهر وتختفي إلی عهد الخلیفة المأمون العباسي، فأخذت في عهده مأخذها من الظهور والتمکن، واعتقدها المأمون اعتقادًا، وتبنّی القول بخلق القرآن مقتنعًا برأي المعتزلة في هذه المسألة أتمّ اقتناع. وأخذ**

يدعو العلماء والقضاة والمحدثين والرواة إلى القول بخلق القرآن، ويضطهدهم على ذلك، وكان ذلك في السنة الأخيرة من حياته وخلافته سنة ٢١٨هـ.



واستمرت هذه الفتنة من بعد عهد المأمون سنة ٢١٨هـ، إلى عهد المعتصم، ثم إلى عهد الواثق، ثم إلى أول عهد المتوكل سنة ٢٣٢، فلما تولى المتوكل الخلافة لم يتحمّس للقول بخلق القرآن، كما كان عليه أسلافُه الخلفاء الثلاثة، بل قد نهى عن القول بخلق القرآن في سنة ٢٣٤، وكتب بذلك إلى الآفاق، فانطفأت الفتنة التي أقلقت الدولة والناس". (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ٥-٩)

مسئلہ خلق قرآن کے موضوع پر متعدد حضرات نے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، امام بیہقی نے عقیدے کے لحاظ سے بحث کی، تو تاج الدین سبکی نے تاریخی پہلو کو سامنے رکھا، اور شیخ احمد امین نے اس مسئلے کے سیاسی پہلو کو اُجاگر کیا۔ شیخ عبد الفتاح ابو غدہ رحمہ اللہ "مسئلة خلق القرآن" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: "وقد تحدّث (أحمد أمين) في "ضحى الإسلام" عن هذه المِحنة من الناحية السياسية وآثارها. وتحدث الإمام البيهقي مطوَّلًا في "الأسماء والصفات" ص ٢٣٩-٢٦٩. واستوفى ابن حزم في "الفِصَل في الملل والأهواء والنِحَل" ٣/٤-١٥ الكلامَ على شرح هذه المسألة وما يسوغ فيها أن يقال فيه: مخلوق، وما لا يسوغ، بأناة وهدوء. وعرَضها من الناحية التاريخية التاجُ السبكي في "طبقات الشافعية" ١/٢٠٦-٢١٧، فعُد إليهم إذا شئت". (حاشية مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، ص-٩)

اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازلی ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں، اور یہ ازلی صفتِ کلام لفظ اور صوت سے خالی ہے؛ اس لیے کہ حروف واصوات مخلوق اور حادث ہیں۔ اور دیگر صفات باری تعالی کی طرح یہ صفتِ کلام نفسی بھی قائم بذات اللہ ہے۔

معتزلہ نے کلام نفسی کا انکار کیا اور صرف کلام لفظی ثابت کر کے کلام کو اسی میں منحصر کردیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٢-٥٣٣) اتنا ضرور ہے کہ دونوں مذاہب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ کلام لفظی کو اللہ کی صفت نہیں کہتے، بخلاف کرامیہ، حشویہ اور سالمیہ کے جو حروف واصوات سے مرکب کلام کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ (شرح العقائد النسفية، ص ١١٤)

شیخ عبد العزیز البخاریؒ نے شرح اصول بزدوی میں اور علامہ بیاضی نے اشارات المرام میں نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے ایک طویل مناظرے کے بعد اتفاق رائے سے یہ فیصلہ کیا کہ کلام اللہ کے مخلوق

ہونے کا قائل کافر ہے۔



علامہ بیاضی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ''(فمن قال بأن كلام الله) القائم به (مخلوق) موجد بعد العدم...(فهو كافر بالله العظيم) ففرع على كونه صفته على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق، كما أشار إليه بعنوان كلام الله، وصرّح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد، وعليه حمل قول أبي يوسف: ناظرت أبا حنيفة في خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، كما في شرح البزدوي.

ولعل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه إنكارًا لما هو من الضروريات الدينية، وهو تنزهه تعالى عن النقائص؛ لأن الإكفار إنما هو في الضروريات، كما أشار إليه الإمام في مواضع، واختاره الجمهور كما مر. (إشارات المرام، ص۱۷٦)

امام بیہقی محمد بن اسحاق کے طریق سے نقل کرتے ہیں: ''قال محمد بن إسحاق: سألت أبا يوسف فقلتُ أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق؟ قال: معاذ الله، ولا أنا أقوله. فقلت: أكان يرى رأي جهم؟ فقال: معاذ الله، ولا أنا أقوله''. امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام بیہقی ایک دوسری سند سے امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں: ''قال أبو يوسف القاضي: كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا؟ فاتفق رأيه ورأيي على أن من قال القرآن مخلوق، فهو كافر''. امام بیہقی فرماتے ہیں: ''قال أبو عبد الله: رواة هذا كلهم ثقات''.

اسی طرح خطیب بغدادی نے ابوبکر المروذی کے طریق سے نقل کیا ہے: ''قال أبو بكر المروذي: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول القرآن مخلوق''.

خطیب بغدادی ایک دوسری سند سے نقل کرتے ہیں: ''قال أبو سليمان الجوزجاني ومعلى بن منصور الرازي: ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي داود، فهؤلاء شانوا أصحاب أبي حنيفة''. (تاريخ بغداد ۵۱٦/۱۵. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على'' الاختلاف في اللفظ''، ص٤١ لتوضيح ما نسب إلى الإمام أبي حنيفة. وانظر أيضًا: مناقب أبي حنيفة للموفق المكي، ص۷۲-۷۵، لتوضيح ما قيل إنه استتيب)

اس مسئلہ کی مزید تشریح کے لیے شرح المقاصد اور شرح العقائد علامہ تفتازانی اور شرح عضدی اور اس کے حواشی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ آلوسیؒ نے تفسیر روح المعانی کے مقدمہ میں جو کلام فرمایا ہے وہ بھی بصیرت کے لیے کافی اور شافی ہے۔



خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے؛ اسی لیے جب اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں تو یہ نہیں کہتے کہ: القرآن غیر مخلوق؛ بلکہ یہ کہتے ہیں: القرآن کلام اللّٰه غیر مخلوق.

## کلام اللہ کے غیر مخلوق اور قدیم ہونے کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا﴾. (الشوری: ٥١). کلام جب اللہ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے، تو اس کی صفات بھی قدیم ہوں گی، یا یوں کہیے کہ: متکلم قدیم ہے، تو کلام بھی قدیم ہوگا، جس طرح مخلوق حادث ہے، تو اس کی صفات بھی حادث ہوتی ہیں۔

دلیل (۲): قال الإمام أحمد بن حنبل: "القرآن مِن علم اللّٰه، وعلمُ اللّٰه غير مخلوق". (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص ٣١. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٢/ ٣٩١. والسنة للخلال ٥/ ١٣٣. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ١١/ ٤٣).

دلیل (۳): ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾. (الأعراف: ٥٤). معلوم ہوا کہ امر الگ چیز ہے اور خلق الگ ہے؛ اس لیے کہ امر کو خلق کے مقابل لایا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن کریم خلق ہے یا امر ہے؟

قرآن کی آیت میں یہ مضمون اس طرح وارد ہے: ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾. (الشوری: ٥٢) یعنی یہ ہمارا امر ہے، اور جب امر خلق کے مقابلے میں ہے، تو امر غیر مخلوق ہوگا۔

دلیل (۴): ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهٗ إِذَآ أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. (یٰس: ٨٢) بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کُن فرماتے ہیں، یہ کُن دوسرے کُن کا محتاج ہے، اور وہ تیسرے کُن کا محتاج ہوگا؛ کیونکہ کُن بھی شے ہے، اس طرح تسلسل لازم آتا ہے، جو محال ہے؛ اس لیے ثابت ہوا کہ کُن اللہ تعالیٰ کا امر ہے اور قدیم ہے؛ لہٰذا کسی دوسرے کُن کا محتاج نہیں۔

دلیل (۵): "فضل كلام اللّٰه على سائر الكلام، كفضل اللّٰه على خلقه". (سنن الترمذي، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، رقم: ٢٩٢٦).

اس حدیث میں دونوں مشبہ اور مشبہ بہ میں غیر مخلوق کی فضیلت مخلوق پر بتلائی گئی ہے۔

## امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کریم قدیم ہے یا حادث؟

حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے، حتی کہ اصوات وحروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ کلام لفظی کو حادث مانتے تھے؛ اگرچہ کلام اللہ کی کلام نفسی اور کلام لفظی میں تقسیم کو پسند نہیں فرماتے؛ بلکہ اس بحث میں تفصیل سے گریز کرتے ہوئے قرآن کریم کو اللہ کے علم میں سے شمار کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالی کا علم قدیم ہے تو قرآن کریم بھی قدیم ہوگا۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''**القرآن مِن علم اللّٰه، وعلمُ اللّٰه غير مخلوق**''. (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص ٣١. وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٢/ ٣٩١. والسنة للخلال ٥/ ١٣٣. والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك ١١/ ٤٣).

اس قول میں قرآن سے امام احمد رحمہ اللہ کی مراد وہ کلام ہے جو ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہے؛ چنانچہ علامہ کوثری رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''**وقد صحّ عن أحمد فيما جاوب به المتوكل وغيره، كما هو مذكور في كتاب السنة وعيون التاريخ وغيرهما أنه كان يقول: القرآن من علم اللّٰه، وعلم اللّٰه غير مخلوق، فالقرآن غير مخلوق. وهذا دليل على أنه كان يريد بالقرآن ما هو قائم باللّٰه، وتابعه ابن حزم في الفِصَل**''. (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص١٩٧)

علامہ کوثری شیخ محمد عبدہ سے نقل فرماتے ہیں: ''**يجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته**''. (تعليقات العلامة الكوثري على ''الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة'' لابن قتيبة، ص ٤٠)

امام بیہقی نے امام احمد کے صاحبزادے عبداللہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ امام احمد قرآن کریم بمعنی کلام اللہ جو ذات باری تعالی کے ساتھ قائم ہے، اس کو مخلوق کہنے والے کو کافر کہتے تھے، الفاظ قرآن کو مخلوق کہنے والے کو کافر نہیں کہتے تھے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ''**سمعتُ أبي يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق، يريد به القرآن، فهو كافر. قال البيهقي: قلتُ: هذا تقييدٌ حفِظه عنه ابنُه عبد اللّٰه، وهو قوله ''يريد به القرآن''، فقد غفَل عنه غيرُه مِمن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا، حتى نسب إليه مما تبرأ منه فيما ذكرنا**''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٦)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں امام بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے: ''**مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام اللّٰه عز وجل، وهو صفةٌ من صفات ذاته، وأما التلاوة فهم على طريقتين: منهم من فرق بين التلاوة والمتلو، ومنهم من أحب ترك القول**

فيـه. وأما ما نُقِل عن أحمد بن حنبل أنه سَوَّى بينهما، فإنما أراد حَسْمَ المادّة لئلا يتذرع أحد إلـى الـقـول بـخلق القرآن، ثم أسند من طريقين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق. وأنكر على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق. وقال: القرآنُ كيف تَـصَـرَّف غيـرُ مـخلوق. فأخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده وهو مبين في الأول". (فتح الباري ٤٩٢/١٣. وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ص٢٥٥-٢٥٦)

*بعض حضرات نے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف قرآن کریم کے الفاظ واصوات وغیرہ کا قدیم ہونا منسوب کیا ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آپ کی طرف ان چیزوں کو قدیم کہنے کی نسبت صحیح نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں:* "وسـر مـا يـوجد في الروايات عنه (أي: الإمام أحمد) من الاضطراب أنه لما رأى غلو الـــرواة بعد المِحنة نهى أصحـابه عن الخـوض في الكلام كـما أنه ما دوَّن فيه شيئا، بل كان يـنهـى عـن كتـابة فتاواه في الفقه...، بل قطع رواية الحديث قبل وفاته بسنين كثيرة من سنة ثـمان وعشرين ومئتين على ما يذكره أبو طالب المكي وغيره، ولا يجوز أن يكون ذلك كله مـن جهة الـضـن بـالـعـلم على أهله، فدخل في الروايات عنه ما دخل من الأقوال البعيدة عن الـعـلـم إما من سوء الضبط، أو سوء الفهم، أو تعمد الكذب من القائمين بتلك الروايات، أو الـمـدونيـن لهـا على خلاف رغبته، ومن طالع في طبقات ابن الفراء تراجم أبي العباس أحمد بـن جـعـفر الإصطخري، وأبي بكر المروزي، والأثرم، ومسدد، وحرب بن إسماعيل، وعبد الـوهاب، وغيرِهم يجد فيها من الروايات المعزوة إليه بطرقهم ما يكون مصداقًا لهذا القول، ومِـن ثـمة يـقـول ابن شاهين فيما يرويه عنه رواية الجامع الصحيح أبو ذر الهروي: "رجلان صـالـحـان بـليـا بـأصـحـاب سـوء: جـعـفر بن محمد، وأحمد بن حنبل" يريد أن الأول بلي بـالـروافض، والثاني بالحشوية على ما يذكره ابن عساكر. وقال الإمام أبو عبد الله البخاري فـي خـلـق الأفـعـال: أمـا ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الـلّـــه غيـر مـخـلـوق، ومـا سـواه مـخـلـوق...، وقـال الإمـام الشيخ محمد عبده في رسالة التـوحـيـد: ...أمـا مـا نـقـل إليـنـا مـن ذلك الـخلاف الذي فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث خـصـوصًا في أوائل القرن الثالث من الهجرة وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق،

فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة في التأدب من بعضهم، وإلا فيجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفه بصوته". (تعليقات العلامة الكوثري على "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" لابن قتيبة، ص ۳۹-۴۰)



علامہ کوثری اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں: "وقد كذب من عزا إلى أحمد بن حنبل أنه قال: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾ مِنْ فِيه، وناوله التوراةَ مِن يده إلى يده، كما نقله عبد القادر بدران المسكين في كتابه "المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل" رواية بطريق الإصْطَخْري عنه (ص ۳۰) وتلك الرواية موجودة أيضًا في "طبقات الحنابلة" للقاضي أبي الحسين بن أبي يعلى في ترجمة الإصطخري؛ لكن المفروض أن يتورع مثل بن بدران في مثل هذا العصر أن ينقل مثل ذلك بدون تزييفه. وترى هكذا الأمر أخطر مما يتصور". (مقالات الكوثري: مقالة بدعة الصوتية حول القرآن، ص ۲۹)

## سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے کلام لفظی کا ثابت کرنا اور اسے قدیم کہنا:

حنابلہ اور سلفی حضرات اللہ تعالی کے لیے کلام لفظی کو ثابت کرتے ہیں، اور اسے قائم بذات اللہ اور قدیم کہتے ہیں؛ چنانچہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: "إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف، لم يخرج بذلك أن يكون كلام الله تعالى حقيقةً، فإن الكلام إنما يضاف حقيقةً إلى من قاله مبتدئًا، لا إلى من قاله مبلِّغًا مؤدِّيًا. وهو كلام الله حروفُه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف". (العقيدة الواسطية، ص۸۹)

اور مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: وإذا كان اللّٰه قد تكلم بالقرآن والتوراة وغير ذلك من الكتب بمعانيها وألفاظها المنتظمة من حروفها لم يكن شيء من ذلك مخلوقًا، بل كان ذلك كلاما لرب العالمين". (مجموع الفتاوى ۴۱/۱۲. ومجموعة الرسائل ۳۷/۳)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: "وإذا كان قد تكلّم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديمًا لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة". (مجموع الفتاوى ۱۵۸/۱۲. وانظر: مجموعة الرسائل ۱۱۰/۳)

مجموعۃ الرسائل میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: "كلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلما إذا شاء، وكلمات الله لا نهاية لها". (مجموعة الرسائل ۳۶۹/۱)

اور منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ”وهو متكلم بصوت يُسمَع، وأنّ نوعَ الكلام قديم، وإنْ لم يجعل نفس الصوت المعين قديمًا، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة“. (منهاج السنة ۳٦۲/۲. وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۱۷٤/۱)

اور مجموعۃ الرسائل میں لکھتے ہیں: ”وأما قول القائل: أن الحروف قديمة، أو حروف المعجم قديمة، فإن أراد جنسها فهذا صحيح، وإن أراد الحروف المعينة فقد أخطأ فإن له مبدأ ومنتهى وهو مسبوق بغيره، وما كان كذلك لم يكن إلا محدثا“. (مجموعة الرسائل ۳۹۲/۱)

وفي الفتاوى الكبرى: ”والصواب الذي عليه سلف الأمة وأئمتها أن الكلام اسم للحروف والمعاني جميعا“. (الفتاوى الكبرى ٤۲٦/٦. وانظر: ص٤٦٦)

اور محمد بن خلیل ہراس شرح العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: ومن زعم أن القرآن الموجود بيننا حكاية عن كلام الله، كما تقوله الكُلّابية، أو أنه عبارة عنه، كما تقوله الأشعرية، فقد قال بنصف قول المعتزلة حيث فرّق بين الألفاظ والمعاني، فجعل الألفاظ مخلوقة، والمعاني عبارة عن الصفة القديمة“. (شرح العقيدة الواسطية، للهرّاس ۱۹۹/۱)

شیخ سعید فودہ کلام اللہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”حاصل ما يعتقده ابن تيمية في كلام الله تعالى هو أنّ كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف متسلسلة منذ الأزل، وكل حرف وصوت يفني ويوجد بعده حرف وصوت آخر في ذات الله تعالى، وهكذا. وهذه الأصوات هي التي يسمعها الناسُ وهي تخرج من ذات الله، فالكلام قديمٌ بالنوع، حادث بالشخص. والكلام عنده صفة فعل، أي صفة هي فعل ناتج عن القدرة والإرادة.

فكلام الله متألف ومتركب من كلماته التي تتألف بدورها من الحروف والأصوات، والحروفُ والأصوات أمور حادثة بلا شك ولا ريب، وقائمة بالله تعالى. وأيضًا فإنّ الكلام عند ما يصدر من ذات الله فإنه تصاحبه حركة معينة قائمة بذات الله أيضًا“. (الكاشف الصغير، ص۳۰۹)

شیخ عثیمین لکھتے ہیں: ”ولهذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بما شاء، كيف شاء، بحرف وصوت لا يماثل أصوات المخلوقين...، فكلام الله عز وجل لموسى كلام حقيقيٌّ بحرف وصوت سمعه، ولهذا جرت بينهما

**محاورة''.** (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين، ص ۲۳۰)

*اور محمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں:* **''والله سبحانه نادى موسى بصوت، ونادى آدم وحواء بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة، ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم، كما أن العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته...، وأن الله قد نادى موسى وكلّمه تكليمًا، ناجاه حقيقة من وراء حجاب وبلا واسطة ملك''.** (شرح العقيدة الواسطية للهرّاس ۱/۱۵۰-۱۵۱)

*اور ابن ابی العز شرح العقیدۃ الطحاویہ میں لکھتے:* **''وبالجملة فكلُّ ما تحتَجُّ به المعتزلةُ مما يدلّ على أنه كلام متعلِّق بمشيته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئًا بعد شيءٍ، فهو حق يجب قبوله. وما يقول به مَن يقول: إنّ كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالموصوف، فهو حقٌّ يجب قبولُه والقولُ به، فيجب الأخذُ بما في قول كلٍّ من الطائفتين مِن الصواب، والعدولُ عمّا يرُدُّه الشرعُ والعقلُ مِن قول كل منهما''.** (شرح العقيدة الطحاوية، ۱/۱۸۷. وانظر تمام كلامه في ۱/۱۷۲-۲۰۶. وانظر أيضًا: حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص۴۶، فقد ذكر فتاوى الإمام عز بن عبد السلام، والإمام جلال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي، والإمام علم الدين أبي الحسن علي بن محمد السخاوي في الرد على القائلين بالحروف والصوت. وانظر أيضًا: مقالته ''بدعة الصوتية حول القرآن'' المطبوع ضمن مقالات الكوثري. وحاشية العلامة قاسم على المسامرة).

ڈاکٹر عبدالواحد اللہ تعالیٰ کی صفت کلام سے مراد کے بارے میں اشاعرہ اور سلفی حضرات کے درمیان فروق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف وآواز کے ساتھ بات کر سکتے ہیں، جو مخلوق کے حروف وآواز کی مثل نہ ہو۔

۱- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے، اور علم وحیات کی طرح ذات الٰہی کو لازم ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے، یعنی صفت فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

۲- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلامِ نفسی ہے اور حروف وآواز کی جنس سے نہیں ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف وآواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

۳-اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کلام نفسی کے موافق ہوامیں آواز پیدا کردیتے ہیں، جومتعلقہ انسان سن لیتاہے، جبکہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالی اپنے حروف اوراپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ (صفات متشابہات اورسلفی عقائد،ص۱۵۷)

اہل السنۃ والجماعۃ کلام کی دوقسمیں بیان کرتے ہیں: (۱) کلام لفظی۔(۲) کلام نفسی۔

## کلام نفسی کا ثبوت:

(۱) کلام نفسی: **الکلام القائم بذاته تعالی. یا الصورة العلمیة القائمة بذاته تعالی.** یعنی کلام نفسی وہ صفت قدیم ہے، جواللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اورکلام لفظی اس پردلالت کرتاہے۔

اخطل کا شعر ہے:

**لا یُعجِبَنَّك من خطیب خطبةٌ ❁ حتّی یکون مع الکلام أصیلاً**

**إنّ الکلامَ لفي الفُؤادِ و إنّما ❁ جُعِل اللّسانُ علی الفُؤاد دلیلاً**

(شرح شذور الذهب في معرفة کلام العرب، لابن هشام، ص ۳۵)

یعنی اصل کلام تو دل میں ہے، زبان تو عبارت سے تعبیر کرتی ہے اوردلالت کرتی ہے۔

## کلام نفسی کے ثبوت کے دلائل:

دلیل(۱): منافقین نے کہا: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُوْلُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكٰذِبُوْنَ﴾. (المنافقون:۱) یہاں کاذبون کا یہ مطلب نہیں کہ وہ نفس الامر کے اعتبارسے جھوٹے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کا زبانی کلام ان کے کلام نفسی کے مطابق نہیں۔

دلیل(۲): ﴿يَقُوْلُوْنَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَّا لَيْسَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ﴾. (آل عمران:۱۶۷) وہ اپنے منہ سے وہ بات کہتے ہیں جواُن کے دِلوں میں نہیں ہوتی۔معلوم ہواکہ کلام لفظی اور ہے، اورکلام نفسی کچھ اور ہے۔

دلیل(۳): ﴿فَأَسَرَّهَا يُوْسُفُ فِيْ نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾. (یوسف:۷۷). یوسف علیہ السلام نے اپنے دل کی جس بات کوزبان سے ظاہر نہیں کیا، وہ یوسف علیہ السلام کا کلام نفسی تھا۔

دلیل(۴): ﴿وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفٰى﴾. (طه:۷). اوراگرکوئی بات بلند آواز سے کہو(یاآہستہ)، وہ توچپکے سے کہی ہوئی بات کو، اوراس بات کوبھی جانتاہے جس کا خیال دل میں آیاہو۔ **السِّرُّ ما تسرّه إلی صاحبك، وأخفَی ما تحدّث به نفسك.**

دلیل(۵): ﴿يَعْلَمُ مَا فِيْٓ أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوْهُ﴾. (البقرة:۲۳۵) یعنی نفوس کے اندرکی بات کا اُسے

علم ہے۔

دلیل(٦): ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ﴾. (النحل:١٠٦) یعنی زبان پر تو کفر کا کلمہ ہے؛ لیکن دل میں ایمان ہے۔

دلیل(٧): ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾. (الكهف:٢٨) یعنی دل ذکر سے غافل ہے۔ ذکر قلبی کلام نفسی ہے۔

دلیل(٨): "من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي". (مسند الإمام أحمد، رقم: ٨٦٥٠، وإسناده صحيح).

دلیل(٩): حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا: "وقد زَوَّرْتُ في نفسي مقالةً، وكنتُ أرِيد أنْ أقوم بها بين يدي أبي بكر". (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١٣٦٠/٧. وتاريخ الطبري ٢٠٥/٣)

دلیل(١٠) عن أم سلمة أنها سمعت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل، فقال: 'إني لَأُحَدِّثُ نفسي بالشيءِ لو تكلمتُ به لَأَحْبَطْتُ أَجْرِي. فقال: "لا يُلَقَّى ذلك الكلامَ إلا مؤمنٌ". (المعجم الصغير للطبراني، رقم:٣٥٦، والمعجم الأوسط، رقم: ٣٤٣٠. وفي إسناده سيف بن عميرة، قال الأزدي: يتكلمون فيه)

کلام نفسی حقیقی کلام ہے، جس کی تعبیر مختلف لغات سے ہوا کرتی ہے، کبھی عبرانی میں جیسے تورات، انجیل اور زبور، اور کبھی عربی میں جیسے قرآن۔ (راجع: تحفة الأعالي، ص ٣٢)

اور اگر انسان میں کلام حقیقی نفسی کو فرض کیجئے، تو کبھی اس کی تعبیر کے لیے اشارے کا سہارا لیا جاتا ہے، جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام سے کہا گیا: ﴿اٰيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾. (آل عمران: ٤١) تو حضرت زکریا علیہ السلام اپنے مافی الضمیر اور کلام نفسی کا اظہار اشارے سے فرماتے تھے۔ اور کبھی کتابت سے، جیسا کہ شیخ احمد دیدات مرحوم اپنے دل کی بات کا اظہار کتابت کے ذریعے کرتے تھے۔ اور گونگا اشارے سے دل کی بات سمجھاتا ہے؛ جبکہ گویائی پر قدرت رکھنے والا الفاظ کے ذریعہ اپنے کلام نفسی کو بیان کرتا ہے۔

**اشکال:** اگر کوئی اشکال کرے کہ کلام اللہ ہی صفت علم ہے، جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء: ١٦٤) أي: صفة تنكشف بها الأمور یعنی جو علم قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے وہی علم، کلام ہے، تو پھر کلام نفسی اور علم میں کیا فرق ہے؟

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ علم الگ صفت ہے اور کلام نفسی الگ صفت ہے۔ وفي الناس من

**يتكلّم بما لا يعلم، ومنهم من يتكلّم خلاف ما يعلم.** یعنی انسان کبھی ایسی بات کہتا ہے جسے وہ جانتا ہی نہیں، اور کبھی اپنے علم کے خلاف بات کہتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ کلام نفسی اور صفت علم الگ الگ ہیں۔ کلام نفسی کی تعبیر یہ ہے: **صفة قائمة بذات اللّٰه تعالٰی يعبّر عنها بالألفاظ، وتكون ضدّ السّكوت والخرس.**

علم، کلام نفسی اور کلام لفظی میں فرق درج ذیل مثال سے سمجھ لیں کہ ایک شخص نے آپ کے جانور کو مار ڈالا، آپ کو معلوم ہوا، اور اس کے بعد دل سے بات کی کہ اس سے انتقام لینا چاہیے، پھر اپنے بیٹے سے کہا کہ تم اس کے جانور کو مار ڈالو۔ تو واقعہ سے واقفیت علم ہے، اور غصے کے عالم میں دل سے انتقام کی بات کرنا کلام نفسی ہے، اور زبان سے کہنا کہ "اس کے جانور کو مار ڈالو" کلام لفظی ہے۔

حنابلہ اہل سنت میں سے ہیں؛ لیکن چونکہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو خلق قرآن کے مسئلے کی وجہ سے بہت تکلیف اور اذیت دی گئی؛ اس لیے وہ تفصیل میں نہیں جاتے؛ بلکہ جیسا امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے: "**القرآن كلام اللّٰه غير مخلوق**". (حلية الأولياء ۹/۲۰٤) اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

مامون الرشید نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو طلب کیا، آپ راستے میں تھے، معلوم ہوا کہ مامون کا انتقال ہو گیا، پھر اس کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ آئے، ان دونوں نے امام احمد رحمہ اللہ کو سخت اذیتیں دیں، پھر ان کے مرنے کے بعد متوکل آیا، جس نے خلق قرآن کے مسئلے کو ختم کیا، یہ امام صاحب کا بڑا عقیدت مند تھا، اس نے امام صاحب کی خدمت میں دراہم اور دنانیر خچر پر لاد کر بھیجے؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ نے اسے واپس کر دیا۔ (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ٥-٩. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/١١)

معتصم کی جہالت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے احمد بن دُؤاد معتزلی نے معتصم کو کہا کہ امام احمد بن حنبلؒ مبتدع ہیں ان کو قتل کر دو۔ ایک شخص نے کہا: قرآن شے ہے، اور ہر شے کا خالق اللہ ہے، تو قرآن کا بھی خالق اللہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: متکلّم اور متکلّم کی صفات اس کے کلام سے مستثنیٰ ہوتی ہیں، جیسے کوئی کہے "**ضربتُ من في الدار**" تو اس کا یہ مطلب کوئی نہیں لیتا کہ متکلّم نے اپنی بھی پٹائی کی؛ جبکہ **مَن في الدار** کے عموم میں متکلّم بھی داخل ہے؛ چونکہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے تو شے کا مصداق ہونے کے باوجود خلق سے خارج ہے؛ پھر فرمایا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ۱۸۵) آیا ہے؛ جبکہ نفس کا اطلاق تو اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات پر فرمایا: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران: ۲۸) تو کیا نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ پر بھی موت آئے گی۔ (حلیۃ الاولیاء ۹/۱۹۷)

بعض حنابلہ نے غالباً اس خوف سے کہ کوئی شخص کلام لفظی کے حدوث کو کلام نفسی کے حادث کہنے تک نہ پہنچادے کلام لفظی کو بھی قدیم کہا؛ لیکن یہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا نہ قول ہے، اور نہ مذہب ہے۔



## کلام نفسی قابلِ سماع ہے یا نہیں؟:

اشاعرہ اور ماتریدیہ میں ایک مختلف فیہ موضوع یہ بھی ہے کہ کلام نفسی قابل سماع ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ قابل سماع ہے۔ دلیل یہ ہے: ﴿حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ٦). اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی مسموع نہیں اور ﴿حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾ کا مطلب **الدال على كلام الله** ہے۔

عبدالرحیم بن علی شیخ زادہ لکھتے ہیں: **"ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام وإشارات المرام وغيرهما. وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه، وإنّ ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي، كما في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي والمسايرة لابن الهمام وغيرهما".** (نظم الفرائد وجمع الفوائد للعلامة عبد الرحيم بن علي، الشهير بشيخ زاده، ص١٥. وقد ذكر أيضًا سبب الاختلاف بينهما، راجع: ص١٦)

لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں، اشاعرہ محض امکان کے درجہ میں قائل ہیں، یعنی یہ بات ممکن ہے کہ اللہ اپنا کلام سنادے، اور ماتریدیہ عادۃً محال ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

نعمان بن محمود ابن آلوسی لکھتے ہیں: **"أما ما شاع عن الأشعري بالقول بسماع النفسي القائم بذاته تعالى فهو من باب التجويز والإمكان، لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل، إذ هو خلاف البرهان. ومما يدل على جواز سماع كلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي:"ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به". الحديث. ومن الواضح أن الله تعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية أو حسية يسمع العبد على الوجه اللائق الجامع.**

**والإمام الماتريدي أيضًا يجوّز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة، كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كلام التوحيد، فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة العادية، فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق".** (جلاء العينين في محاكمة الأحمدَين (أي: أحمد بن حجر الهيتمي، وأحمد بن عبد الحليم بن تيمية)، ص٣٢٢)

## تلفظ بالقرآن حادث ہے:

ہمارا تلفظ بالقرآن حادث ہے۔اس کے دلائل ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں:

(۱) ﴿نَتْلُوْا عَلَيْكَ مِنْ نَبَاِ مُوْسٰى﴾. (القصص:۳) پہلے تلاوت نہیں تھی اور بعد میں ہوئی۔

(۲) ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهٖ﴾. (المائدة:٤١) کلام لفظی میں تحریف کرتے ہیں۔کلام نفسی جو قدیم ہے اس میں تحریف کون کرسکتا ہے!

(۳) ﴿تَجْعَلُوْنَهٗ قَرَاطِيْسَ﴾. (الأنعام:٩١) جس کو تم نے متفرق کاغذوں کی شکل میں رکھا ہے۔ظاہر بات ہے کہ یہ سب حدوث پر دلالت کرتے ہیں، اور جو اس میں لکھا گیا ہے وہ حروف و نقوش کے قبیل سے ہے اور حادث ہے۔

(۴) ﴿وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا﴾. (النساء:١٦٤) پہلے کلام نہیں تھا، بعد میں ہوا۔

(۵) ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهٖ لِسَانَكَ﴾. (القيٰمة:١٦) اس اُترنے والے قرآن کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لیے زبان کو نہ ہلایئے۔تو مقروء حادث ہے؛ کیونکہ پڑھنے میں تقدیم و تاخیر حدوث کی علامت ہے۔

(٦) ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنٰهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾. (القدر:١) پہلے نازل نہیں ہوا تھا، اب نازل ہوا۔

(۷) ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيْلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾. (آل عمران:۳-٤) یعنی کچھ کو پہلے اتارا اور کچھ کو بعد میں، بعد میں اتارنا حدوث کی علامت ہے۔

(۸) ﴿إِنَّآ أَنْزَلْنٰهُ قُرْءٰنًا عَرَبِيًّا﴾. (يوسف:٢). عربی زبان حادث ہے، دنیا میں بنی ہوئی ہے، اس سے پہلے عبرانی اور سریانی زبان چلتی تھی۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو تلاوت فرماتے تھے وہ الفاظ تھے جو حروف سے مرکب تھے اور حروف کی ترکیب میں حدوث ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ایک وقت میں ایک ہی حرف ادا ہوسکتا ہے، ایک کے ادا ہونے کے بعد دوسرا ادا ہوگا، اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

مرکب میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے، جو زمانے کی محتاج ہے۔ایک آن میں ایک حرف کا تلفظ ہوسکتا ہے، اس کی ادائیگی میں جو وقت لگے گا وہ ختم ہوگا تو دوسرے پر قدرت ہوگی اور یہ حدوث کی علامت ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ زمانے کا خالق ہے؛ اس لیے انتظار سے مستغنی ہے۔

(۱۰) ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ﴾. (التوبة:٦) جو کلام سنا جاتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے؛ کیونکہ کلام نفسی نہیں سنا جاسکتا ہے؛ البتہ کلام لفظی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

**اشکال**: اخطل کا جو شعر پیش کیا گیا

إنّ الكلامَ لفي الفُؤادِ و إنّما ❁ جُعِل اللّسانُ على الفُؤاد دليلاً

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عقائد کے باب میں بعض محدثین کے نزدیک تو خبر واحد بھی کافی نہیں، پھر اخطل مسیحی کے شعر کو دلیل کے طور پر کیسے پیش کیا گیا؟

**جواب**: اس کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی انسان کا بھی ہوتا ہے، یہ شعر کلام نفسی انسانی کی دلیل ہے، یہ کوئی عقیدہ کا مسئلہ نہیں؛ بلکہ حقیقت واقعی اور انسانی فطرت ہے، جس کا انکار ممکن نہیں۔ اور لغوی تحقیقات میں تو عرب مشرکین جاہلیت کا قول بھی حجت ہے۔

قرآن کریم کے قدیم ہونے کا مسئلہ کسی زمانے میں اتنا چلا تھا کہ اس کے بارے میں لوگوں نے اپنی طرف سے احادیث گھڑ لی تھیں، جیسے کہا گیا: **قال النبي صلى الله عليه وسلم: "القرآن كلام الله لا خالق ولا مخلوق، ومن قال غير ذلك فهو كافر"**. (الكامل لابن عدي ۱/۳۳۰)

یہ روایت موضوعی ہے، اس کی سند میں احمد بن محمد بن حرب کذاب ہے۔ جیسے کسی مسئلہ میں غلو پیدا ہو جائے، تو اس میں تصنیفات وجود میں آتی ہیں، اور ایسی مخترعات کا ڈھیر لگ جاتا ہے، جن کی کوئی اصل نہیں ہوتی، مثال کے طور پر جو لوگ سماع موتی کو شرک کا وسیلہ کہتے ہیں انھوں نے تفسیر ابن کثیر چھاپی ہے، اور اس میں سے ان صفحات کو حذف کر دیا، جن میں سماع موتی کے دلائل مذکور تھے۔

قرآن کریم اللہ تعالی کا کلام ہے، قدیم بھی ہے اور ہر قسم کی تحریف سے محفوظ بھی۔ اور اگر کوئی اشکال کرے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن ہونے کے بظاہر منکر ہیں؟ تو اس کے جوابات درج ذیل ہیں:

## حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذتین قرآن میں سے ہیں، یا نہیں؟:

معوذتین کے کلام اللہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، سب کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے۔ اسی طرح معوذتین کے قرآن ہونے پر تمام صحابہ کا اجماع ہے، اور عہد صحابہ سے آج تک تواتر کے ساتھ ثابت ہے؛ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ مروی ہے کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے ہیں۔ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ شبہ بعض روایات کی وجہ سے پیدا ہوا جو زِرّ بن حبیش، ابوعبدالرحمٰن السلمی، علقمہ اور عبدالرحمٰن بن یزید النخعی کے طریق سے مختلف الفاظ کی ساتھ مروی ہیں:

### (۱) ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زِرّ بن حبیش کی روایت:

زِرُّ بن حبیش سے تین راوی روایت کرتے ہیں: عاصم بن ابوالنجود، عبدۃ بن ابی لبابہ، ابورزین مسعود بن

مالک الاسدی۔

زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت:

۱- زِرُّ بن حبیش سے عاصم کی روایت جس کو حماد بن سلمہ نے "إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه" کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے:

**أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٦) بسنده عن حماد بن سلمة، أخبرنا عاصم بن بهدلة، عن زِرّ بن حبيش، قال: قلت لأبي بن كعب: إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه، فقال: أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرني: "أن جبريل قال له: قل أعوذ برب الفلق، فقلتها، فقال: قل أعوذ برب الناس، فقلتها"، فنحن نقول ما قال النبي صلى الله عليه وسلم.** (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن من أجل عاصم بن بهدلة، فهو حسن الحديث، وقد توبع).

۲- عاصم کی روایت جس کو منصور نے "إنَّ ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه" کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

**أخرج ابن حبان في صحيحه (٤٤٢٩) بسنده عن منصور، عن عاصم بن أبي النجود، عن زِرّبن حُبَيش قال: لقيتُ أبي بن كعب، فقلت له: إن ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه. قال أُبيّ: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لنا، فنحن نقول.** (وإسناده حسن.)

۳- عاصم کی روایت جس کو ابوبکر بن عیاش نے "إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه" کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:

**أخرج الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢٠) بسنده عن أبي بكر بن عياش، عن عاصم، عن زِرٍّ، قال: قلت لأُبَيٍّ: إنَّ عبد الله يقول في المعوذتين: لا تُلحِقوا بالقرآن ما ليس منه، فقال: إنِّي سألت عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: قيل لي: قل، فقلت. قال أُبي: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: قولوا. فنحن نقول.** (وإسناده صحيح).

۴- عاصم کی روایت جس کو سفیان بن عیینہ نے "إن أخاك يَحُكُّهما من المصحف" کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

**أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٩) قال: حدثنا سفيان بن عيينة، عن عبدة، وعاصم،**

عـن زرٍّ، قـال: قـلـت: لأبـي: إن أخـاك يَحُكُّهما من المصحف، قيل لسفيان: ابن مسعود؟ فلم يـنـكـر، قـال: سـألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "قيل لي، فقلت" فنحن نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال سفيان: يحُكُّهما: المعوذتين، وليسا في مصحف ابن مسعود. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين من جهة عبدة – وهو ابن أبي لبابة الأسدي).



### ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے ابوعبدالرحمٰن السلمی کی روایت:

أخـرج الـطبـراني في الكبير (٩١٥١) قال: حدثنا سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، ثنا مـحـمد بن موسى الحَرَشي، ثنا عبد الحميد بن الحسن، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن السُّلمي، عن ابن مسعود، أنه كان يقول: "لا تَخلِطوا بالقرآن ما ليس فيه، فإنما هما معوذتان تـعـوذ بهما النبي صلى الله عليه وسلم: قل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ برب الناس". وكان عبـد الله يمحوهما من المصحف. (وإسـنـاده ضعيف لجهالة شيخ الطبراني: سعيد بن عبد الرحمن التُستُري، وضـعف مـحـمـد بـن مـوسـى الـحَـرشي. راجع: إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني (٣١٩/١)، وتقريب التهذيب).

### ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے علقمہ کی روایت:

أخـرج البـزار فـي مسـنـده (١٥٨٦)، والطبراني في الكبير (٩١٥٢) واللفظ للبزار، بسـندهما عن علقمة، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول: إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما"، وكان عبد الله لا يقرأ بهما. (ورجال إسنادهما ثقات).

### ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے عبدالرحمٰن بن یزید النخعی کی روایت:

أخـرج أحـمـد فـي مسنده (٢١١٨٧) بسنده عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن عبد الـرحـمن بن يزيد، قال: كان عبد الله يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح).

وأخـرجـه الـطبـراني في الكبير (٩١٤٨) بسنده عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد قال: رأيت عبد الله يحك المعوذتين، ويقول "لم تزيدون ما ليس فيه".

وأخـرج الـطبراني أيضًا (٩١٤٩) بسنده عن شعبة عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من مصحفه، فيقول: "ألا خلطوا فيه ما ليس فيه".

یہ وہ روایتیں ہیں جن سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کا جزو قرآن ہونے سے انکار کرتے تھے۔ ان روایتوں میں سے صرف ابوعبدالرحمٰن السلمی کی روایت ضعیف ہے، باقی سب روایتیں صحیح یا حسن ہیں۔

## حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذتین قرآن کا جز ہیں، یا نہیں؟:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز مانتے ہیں، یا نہیں؟ مختلف آرا ہیں:

۱- حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے تھے، وہ فرماتے تھے کہ ان کے نازل کرنے کا مقصد رقیہ اور علاج تھا، معلوم نہیں کہ تلاوت کی غرض سے اتاری گئی ہیں، یا نہیں۔ "إنما قال: إنها مئة واثنتا عشرة سورة؛ لأنه كان لا يعد المعوذتين من القرآن وكان لا يكتبهما في مصحفه ويقول: إنهما منزلتان من السماء، وهما من كلام رب العالمين؛ ولكن النبي عليه السلام كان يرقي ويعوذ بهما، فاشتبه عليه أنهما من القرآن أو ليستا منه، فلم يكتبهما في المصحف". (روح البيان ۵۴۵/۱۰)

اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ رائے شخصی تھی، صحابہ میں سے کسی نے ان کا اتباع نہیں کیا، چنانچہ امام بزار فرماتے ہیں: "ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة". (مسند البزار ۲۹/۵)

تفسیر قرطبی میں ابن قتیبہ سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اور ساتھ ہی ابوبکر انباری کا قول بھی منقول ہے کہ ابن قتیبہ کا یہ قول مردود ہے؛ اس لیے کہ معوذتین قرآن کا جز ہیں اور رقیہ کلام البشر ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے فصیح اللسان صحابہ پر کلام اللہ کا کلام البشر کے ساتھ ملتبس ہونا تصور کے خلاف ہے۔ "قال ابن قتيبة: لم يكتب عبد الله بن مسعود في مصحفه المعوذتين، لأنه كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوِّذ الحسن والحسين – رضى الله عنهما– بهما، فقدر أنهما بمنزلة "أعيذكما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة". قال أبو بكر الأنباري: وهذا مردود على ابن قتيبة، لأن المعوذتين من كلام رب العالمين، المعجز لجميع المخلوقين، و"أعيذكما بكلمات الله التامة" من قول البشر بَيِّنٌ، وكلام الخالق الذي هو آية لمحمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، وحجة له باقية على جميع الكافرين، لا يلتبس بكلام الآدميين، على مثل عبد الله بن مسعود الفصيح اللسان، العالم باللغة، العارف بأجناس الكلام، وأفانين القول". (تفسير القرطبي ۱۷۲/۱۰)

علامہ آلوسی رحمہ اللہ روح المعانی میں لکھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعد میں رجوع کرلیا تھا،اور بعض سورتوں میں صحابہ کا اختلاف خبر واحد کے ساتھ مروی ہونے کی وجہ سے ظنی ہے،جبکہ مکمل قرآن کریم تواتر کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے یقینی ہے اور ظن یقین کے مقابلے میں قابل التفات نہیں۔"ولعل ابن مسعود رجع عن ذلك، وفي شرح المواقف أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن، ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته، فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه". (روح المعاني ۲۷۹/۳۰)

۲- ابوبکر باقلانی اور قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے کا انکار نہیں کرتے تھے؛البتہ مصحف میں لکھنے کے وہ منکر تھے؛کیونکہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اس وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے متعلق مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛اس لیے وہ اس کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے۔باقی طبرانی کی جس روایت میں ہے:"ویقول: إنهما ليستا من كتاب الله" تو وہاں"کتاب اللہ" سے مصحف مراد ہے۔

"وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلاني في كتاب الانتصار وتبعه عياض وغيره ما حكي عن ابن مسعود، فقال: لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن وإنما أنكر إثباتهما في المصحف، فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئًا إلا أن كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك، قال: فهذا تأويل منه، ليس جحدا لكونهما قرآنًا. وهو تأويل حسن إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها: ويقول إنما ليستا من كتاب الله، نعم يمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتمشي التأويل المذكور". (فتح الباري ۷۴۳/۷)

۳- امام نووی،ابن حزم،امام فخر الدین رازی وغیرہ علما نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت ہی کو باطل قرار دیا اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ عاصم کی روایت قراءت کے سلسلہ کی سند حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہے اور اس میں معوذتین موجود ہیں۔

چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں:"أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن، وأنَّ من جحد شيئًا منه كفر، وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه...، وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زِرٍّ عن ابن

مسعود، وفيهما الفاتحة، والمعوتان". (المجموع شرح المهذب ۳۹٦/۳)

ابن حزم فرماتے ہیں: "وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زِرٍّ بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أم القرآن والمعوذتين". (المحلى بالآثار ۳۲/۱)

امام رازی فرماتے ہیں: "والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة". (مفاتيح الغيب ۱۹۰/۱)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایات صحیحہ میں مذکورہ قول ثابت ہے اور ان روایات پر بغیر کوئی مستند دلیل کے طعن کرنا لائق قبول نہیں ہے۔ "والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل". (فتح الباري ۷۴۳/۷)

علامہ عبد العلی لکھنوی نے فواتح الرحموت (۱۲/۲-۱۳) میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر رد کیا ہے۔

مولانا سلیم اللہ خان صاحب کشف الباری میں فرماتے ہیں کہ: بہر حال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اگر چہ یہ تصریح فرمائی ہے کہ ان روایتوں کے تمام راوی ثقہ ہیں جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف یہ مذہب منسوب کرتی ہیں؛ لیکن صرف راویوں کا ثقہ ہونا ہی کسی روایت کے صحیح ہونے کے لیے کافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں کوئی علت یا شذوذ نہ پایا جائے، چنانچہ محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف میں یہ بات لکھی ہے کہ وہ روایت ہر قسم کی علت اور شذوذ سے خالی ہو، اگر روایت میں علت اور شذوذ پایا جاتا ہو تو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس کو صحیح قرار نہیں دیا جاتا؛ اس لیے اِن روایات کو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود کئی علما نے ناقابلِ قبول قرار دیا، ایک تو اس لیے کہ یہ روایات معلول ہیں اور سب سے بڑی علت یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اُن قراءتوں کے خلاف ہیں جو اُن سے بطریق تواتر منقول ہیں۔ (کشف الباری، کتاب التفسیر، ص ۷۷۰-۷۷۱)

علامہ عبد العلی لکھنوی فتواتح الرحموت میں لکھتے ہیں: "وقول ابن حجر قول من قال "إنه كذب لا يقبل" بغير مستند لا يقبل، مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زِرٍّ عنه، سند عاصم هكذا: أنه قرء على أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب، وقرء على أبي مريم زِرٍّ بن حبيش الأسدي، وعلى سعيد بن عياش الشيباني، وقرء هؤلاء على عبد الله بن مسعود، وقرء هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ...، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحاب المذكورين قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة.

ثـم اعـلم أن سند حمزة أيضًا ينتهي إلى ابن مسعود، وفي قراء ته أيضًا المعوذتان والفاتحة. وسـنـده: أنـه قـرء على الأعمش أبي محمد سليمان بن مهران، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثـاب، وأخـذ يـحيى عن علقمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزِرّ بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي، وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وسند آخر: قرأ حمزة على أبي إسحاق السبيعي، وعلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليـلـى، وعـلـى الإمـام جعفر الصادق، وهؤلاء قرأوا على علقمة بن قيس وعلى زِرّ بن حبيش وعـلى زيد بن وهب وعلى مسروق، وهم قرء وا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه.

واعـلم أيضًا أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود؛ لأنه قرء على حمزة، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود، فإنه قرء على سليم وهو على حمزة.

وإسـنـاد الـقـراء الـعشـرة أصح الأسانيد بإجما ع الأمة وتلقى الأمة بقبولها، وقد ثبت بـالأسـانيد الصحاح أن قراء ة عاصم وقراء ة حمزة وقراء ة الكسائي وقراء ة خلف كلها تنتهي إلـى ابـن مسـعـود، وفـي هـذه القرآت المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن وداخل فيه، فنسبة إنـكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش، ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعبأ بسنده عند مـعـارضة هـذه الأسـانيـد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند علماء الكرام، بل والأمة كلها كافة، فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود رضي الله باطل". (فواتح الرحموت ۲/۱۳-۱٤)

مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قرا ر ت کی متواتر جو دس روایتیں ہیں ان میں سے عاصم، حفص اور کسائی کی روایت میں معو ذ تین کا ذکر ہے اور ان تینوں قرار کی سندیں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہیں۔ ان روایتوں کے مقابلے میں وہ روایتیں جن میں انکار معو ذ تین کا ذکر ہے وہ خبر واحد ہیں؛ لہٰذا خبر متواتر کے سامنے خبر واحد کا اعتبار نہیں ہوگا؛ اگرچہ وہ روایتیں سنداً صحیح ہوں۔ اور ان روایتوں کی حقیقت یہ ہوسکتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معو ذ تین کو قرآن کا جز ر تو مانتے تھے؛ لیکن انہیں مصحف میں نہیں لکھتے تھے:

- یا تو اس وجہ سے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اسی وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معو ذ تین کے بارے میں مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے وہ ان کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے، جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا۔ (فتح الباری کی عبارت سے حوالہ ماقبل میں گزر چکا ہے)

- یا اس وجہ سے کہ ان کے بھولنے کا کوئی ڈر نہیں تھا، جیسا کہ علامہ قرطبی نے تفسیر قرطبی (۱۰/۱۷۲) میں اور علامہ زاہد کوثری نے مقالات الکوثری (ص ۱۶) میں نقل کیا ہے۔

- مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ نے فیض الباری (۲۶۲/۴) کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ان روایتوں کے بارے میں مجھے مولانا انور شاہ کشمیری صاحب کی ایک اور تقریر ملی جس کو ان سے فاضل عبد القدیر نے لکھا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے منزل من السماء اور اللہ کی طرف سے وحی مانتے تھے؛ لیکن وہ یہ گمان کرتے تھے کہ معوذتین قرآن کے باب سے الگ ہیں، جیسے ہمارے نزدیک بسملہ ہے، یعنی ہم بسملہ کو تو قرآن کی آیت مانتے ہیں؛ لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قرآن کے باب سے چند چیزوں میں خارج ہے، جیسے نماز میں بسملہ جہراً نہیں پڑھی جائے گی، وغیرہ۔ اور بسملہ کا وحی متلو ہونے سے انکار کرنا اور اس کا قرآن کے باب سے چند امور میں الگ ہونا دونوں میں بہت فرق ہے۔ "**قلت: وقد وجدت لجوابه تقريرًا آخر عن الشيخ فيما كتبه عنه الفاضل عبد القدير، قد وقع الشيخ ابن الهمام فيه في التشويش، وما سنح له ما يشفي الصدور، فتحير في تحرير الأصول، وأنا أقول: إنه لا ينكر كونهما من التأليف السماوي، والوحي الإلهي، وإنما كان زعمه أنهما ممتازان من القرآن، في باب القرآنية، كما أن البسملة عندنا كذلك، فحالهما عنده كحالها عندنا، حيث نسلم أنها آية من القرآن، ومع ذلك نقول: إنه خارج من بابه، ولهذا امتازت ببعض الأمور، كعدم الجهر به حيث يجهر، وغير ذلك، وكم من فرق بين إنكار كونه من الوحي المتلو، وبين كونها خارجة ممتازة عن الغير لبعض الأمور المختصة**". (حاشية فيض الباري ٢٦٢/٤)

- علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ نے مقالات الکوثری میں لکھا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ وہ معوذتین کو مصحف میں سے نکال دیتے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ معوذتین کے نام کو نکالتے تھے نہ کہ سورت کو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معوذتین لوگوں میں بہت زیادہ مشہور ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ معوذتین کا نام، عدد آیات وغیرہ منزل من السماء نہیں۔ "**ولا مانع أيضًا من أن يكون يحك اسم المعوذتين دون المسمى على طريقته المعلومة في تجريد القرآن من أسماء السور وعدد آياتها وأعشارها وغير ذلك مما لا يدخل في التنزيل**". (مقالات الكوثري، ص ١٦)

- بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول "معوذتین قرآن میں سے نہیں" کا مطلب یہ ہے کہ معوذتین کا جو نتیجہ اور مقصود ہے وہ قرآن میں سے نہیں ہے، یعنی جب آدمی **قل أعوذ برب الفلق** پر عمل کر کے یہ کہے **اللّٰهم إني أعوذ برب الفلق** تو یہ قرآن نہیں۔

## مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات پر ایک نظر:

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات میں:

(۱) یہ جواب کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کی قرآنیت کے منکر تھے، غلط ہے؛ کیونکہ قراءت متواترہ کے اندر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے معوذتین ثابت ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اس کو رقیہ سمجھتے تھے؛ کیونکہ رقیہ اور قرآنیت میں منافات نہیں۔

(۳) یہ توجیہ بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ آیت کی کتابت کو مشروط بالا جازت سمجھتے تھے؛ کیونکہ قرآن کا نام ہی کتاب ہے، جو مکتوب کے معنی میں ہے۔

(۴) یہ جواب بھی تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی طرف اس قول کی نسبت باطل ہے، یا خبر واحد متواتر کے مقابلے میں مردود ہے؛ اس لیے کہ خبر واحد سنداً صحیح ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے، تو آخر اس کا کوئی محمل اور مصداق ہونا چاہیے۔

(۵) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا؛ اس لیے کہ کسی صحابی یا تابعی سے ان کا رجوع کرنا منقول نہیں۔

(۶) اس جواب سے بھی شرح صدر نہیں ہوتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہاں یہ دونوں سورتیں بسم اللہ کی طرح ہیں، پھر تو بسم اللہ کی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان کو لکھنا چاہئے۔

(۷) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ **قل أعوذ برب الفلق** کے نتیجہ **اللّٰهم إني أعوذ برب الفلق** کو قرآن نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ احادیث میں اس کا ذکر ہے کہ وہ معوذتین کو مٹاتے تھے۔

(۸) مذکورہ جوابات میں علامہ زاہد کوثری کا جواب قابل اطمینان ہے کہ چونکہ شیاطین سے پناہ مانگنے اور بیماروں کو دم کرنے کے سلسلے میں معوذتین پڑھی جاتی تھیں تو لوگ اپنے مصحف میں ان سورتوں کے ساتھ ''معوذتین'' کا لفظ لکھتے تھے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف کو اس قسم کی چیزوں سے معری اور مجرد رکھنے کے قائل تھے؛ اس لیے وہ لفظ معوذتین کو مصحف سے مٹاتے تھے، تو ان احادیث کا مطلب یوں ہوگا کہ **أن ابن مسعود يحك لفظ المعوذتين من القرآن، أو لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية منه، ويقول: إنهما أي: اللفظان – لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية – ليسا من كتاب الله.**

## کیا صرف قرآن کریم کلام اللہ ہے، یا تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں؟:

اکثر مقررین اپنی تقریروں میں بعض اکابر سے نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم کلام اللہ ہے اور باقی کتب منزلہ

کلام اللہ نہیں، صرف کتب ہیں؛ لیکن آیاتِ قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾ (البقرة: ٧٥)

اس آیت میں کلام اللہ سے کوہ طور پر سنا ہوا کلام الٰہی مراد ہے جس میں یہود نے یہ اضافہ کیا کہ اگر یہ چیزیں تم کر سکتے ہو تو کرلو ورنہ نہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض مفسرین کلام اللہ سے تورات مراد لیتے ہیں جس میں یہ لوگ تحریف لفظی اور معنوی کرتے تھے۔ اور علمائے محققین کہتے ہیں کہ تورات میں تحریف لفظی ومعنوی ہوئی ہے، اور ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الْكِتٰبَ بِأَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ لِيَشْتَرُوْا بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا﴾. (البقرة: ٧٩) اور اس قسم کی دوسری آیات تحریف پر صاف دلالت کرتی ہیں۔ (خلاصہ معارف القرآن- ازمولانا محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ ۱/۲۱۴)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں بھی اس آیت کے ذیل میں کلام اللہ سے مفسرین کے ایک قول کے مطابق تورات لی ہے۔ (بیان القرآن ۱/۴۵)

سورہ نساء میں ہے: ﴿مِنَ الَّذِيْنَ هَادُوْا يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَّرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّيْنِ﴾ (النساء: ٤٦)

سورہ مائدہ میں ہے: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ لَعَنّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوْبَهُمْ قٰسِيَةً يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ وَنَسُوْا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوْا بِهٖ﴾. (المائدة: ٤١)

ان آیات سے معلوم ہوا کہ اصل تورات وانجیل بھی کلام اللہ تھیں۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی، حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی اور حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ سنہ ۱۹۴۲ء اور سنہ ۱۹۴۳ء میں مرادآباد جیل میں تحریکِ آزادی کی وجہ سے قید وبند کی صعوبتیں برداشت کررہے تھے۔ مجاہد ملت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب کو خیال ہوا کہ اس بابرکت رفاقت سے فیضیاب ہونا چاہیے اور حضرت مدنی سے درخواست کی گئی کہ فہم قرآن یا درس قرآن شروع کیا جائے۔ ظہر کے بعد کچھ مدت یہ سلسلہ چلتا رہا۔ یہ سلسلہ ''درس قرآن کی سات مجلسیں'' کے نام سے الجمعیۃ بک ڈپو دہلی سے مولانا محمد میاں صاحب کی تشریحات کے ساتھ چھپ چکا ہے۔ اس کے پہلے درس میں حضرت شیخ الہند کی تحقیق یہ نقل کی گئی ہے کہ دوسری کتب الٰہیہ کا القا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا، الفاظ کی تالیف اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں، پس وہ کتب الٰہی ہیں؛ اس لیے وہ معجز نہیں اور ان میں تحریف بھی واقع ہوئی، اور قرآن کریم کلام اللہ ہے وہ معجز ہے اور اس میں تحریف راہ نہیں پاسکتی۔ کتب سماویہ کو کتب کہا گیا؛ ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ﴾. (البقرة: ٢٨٥) اور

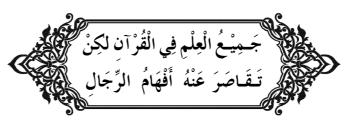
قرآن کریم کو کلام اللہ کہا گیا۔ اور ﴿يُحَرِّفُوْنَ الْكَلِمَ عَنْ مَّوَاضِعِهٖ﴾. (النساء: ٤٦) کا مطلب تحریف معنوی یا احکام کو بدل ڈالنا فرمایا۔ (درس قرآن کی سات مجلسیں، ص ۱-۱۳)



لیکن بظاہر کلام کی تحریف سے تحریف لفظی معلوم ہوتی ہے، اس کو تحریف معنوی یا احکام کی تبدیلی پر محمول کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔

البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر قرآن کریم کی طرح تورات وانجیل بھی کلام اللہ ہیں تو ان میں تحریف کیوں کر ممکن ہوئی؛ جبکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ﴾. (الکهف: ٢٧) اللہ کے کلام میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمات سے مراد خاص قرآن مجید ہے اور اس کا قرینہ شروع آیت ﴿وَاتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتٰبِ رَبِّكَ﴾ ہے۔ اور اس کی عدم تبدیلی کا سبب دوسری آیت میں ہے ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾. (الحجر: ٩) جبکہ تورات وانجیل کے ساتھ یہ معاملہ نہیں۔

ایک اور شعر جو بعض مطبوعات میں ہے؛ لیکن عام مطبوعات میں مذکور نہیں۔ شارحین نے اسے ذکر کیا ہے، مولانا لاجبر صاحب پاکستانی کی ”تحفة أهل الأمالي في شرح بدء الأمالي“ کے صفحہ ۲۰ پر بھی مذکور ہے۔ یہ بہت مشہور شعر ہے اس لیے اس کی تشریح کی جاتی ہے۔ شعر یہ ہے:

ترجمہ: سارے علوم قرآن میں ہیں؛ لیکن لوگوں کی عقلیں ان علوم کے ادراک سے قاصر ہیں۔

تنبیہ: ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اس شعر کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف منسوب کیا ہے۔ (مرقاة المفاتيح ۵۷/۷، كتاب القصاص، وكذا في باب مناقب أهل البيت).

نہ لکھنے کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ متقدمین کے دور میں پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ استاذ پڑھتے اور شاگرد لکھا کرتے تھے۔ اس شعر کے امالی سے مشہور ہونے کے سبب لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

## مذکورہ شعر کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری کی رائے:

اس شعر کے بارے میں مولانا انظر شاہ صاحب کشمیریؒ صاحبزادہ مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ ان کی سوانح حیات ”نقش دوام“ میں ص ۳۳۶ پر رقمطراز ہیں کہ: یہ دعویٰ کہ قرآن میں سب کچھ موجود ہے۔ اس سلسلہ میں ایک شعر بھی عام طور پر سنادیا جاتا ہے:

جَمِيْعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لٰكِنْ ❁ تَقَاصَرَ عَنْهُ أَفْهَامُ الرِّجَالِ

علامہ کشمیری (مولانا محمد انور شاہؒ) اپنے درس میں قرآن سے متعلق اس پھیلائی ہوئی غلط فہمی کی پرزور تردید فرماتے اور مختلف عنوانات اور اسالیب سے طلبہ کے اذہان میں یہ حقیقت جاگزیں کردیتے کہ ہر چیز کا مأخذ اور سرچشمہ قرآن کو قرار دینا ایک جاہلانہ عقیدت کے سوا کچھ نہیں۔ اپنے اسی نظریہ کی اشاعت کے درمیان جب مذکورہ شعر کا ذکر آتا تو شعر سنانے کے بعد فرماتے کہ کسی غبی کا شعر ہے۔

## علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی مذکورہ شعر کی تردید فرمانے کی وجہ:

حضرت شاہ صاحب کی اس تردید کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ وہ اس شعر کی نسبت کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف صحیح نہیں سمجھتے ہوں گے؛ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ شعر میں لفظ جمیع ہے جس سے مراد استغراق حقیقی نہیں؛ بلکہ عرفی ہے، جیسے

بلقیس کے بارے میں آیا ﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (النمل:۲۳) مراد ما تحتاج إليه من أمور المملكة ہے۔اسی طرح ﴿يُجْبٰى إِلَيْهِ ثَمَرٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (القصص:۵۷) یعنی ہر پھل کا کچھ حصہ عرف کے مطابق۔اسی طرح ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾. (البقرة:۲۶۰) سے مراد دنیا کے تمام پہاڑ نہیں۔اسی طرح **جميع العلم في القرآن** کا مطلب ہے: **كلّ ما يحتاج إليها من ضروريات الدين فهي موجودة في القرآن.**

قرآن کریم میں ضروریات دین کی تمام چیزیں موجود ہیں، بعض عبارۃً موجود ہیں اور بعض اشارۃً۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾. (المائدة:۳) بلکہ اگر غور کیا جائے تو دنیا کی چیزیں بھی اشارۃً موجود ہیں؛ اگرچہ قرآن کا موضوع سائنس نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک دفعہ فرمایا: جو بھی سوال کرو، جواب قرآن سے دوں گا۔ سائل نے سوال کیا: اگر کسی محرم نے بھڑ کو مارا تو کیا جزا ہے؟ فرمایا: ﴿مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ﴾. (الحشر:۷) رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ دیں، اس کو لے لو، اور جو حکم دیں اسے مان لو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **"عليكم بسنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عَضّوا عليها بالنواجذ"**. (سنن ابن ماجه، رقم:۸۲) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: بھڑ میں کوئی جزا نہیں۔ تو قرآن میں بھڑ کی جزا کا ذکر اشارۃً آ گیا۔ (مفاتيح الغيب، الأنعام:۳۸)

## قرآن میں دنیا کی بے شمار اشیا کا ذکر:

دنیا کی بے شمار اشیا کا ذکر قرآن میں ہے؛ اگرچہ قرآن کا موضوع شرائع اور احکام ہیں، سائنس نہیں۔

مشہور عالم علامہ طنطاوی مصری نے ایک تفسیر "جواہر القرآن" کے نام سے لکھی جس میں سائنس سے متعلقہ علوم اور کائنات کی تکوینی ابحاث کو قرآنی آیات سے ثابت کرنے کی سعی بلیغ کی ہے۔ جب حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ سے ان کی ملاقات ہوئی تو انھوں نے اپنی تفسیر کے بارے میں حضرت مولاناؒ کی رائے دریافت کی۔ حضرت مولاناؒ نے فرمایا کہ اس میں تفسیر کے علاوہ سب کچھ ہے۔ علامہ طنطاوی بڑے حیران ہوئے اور جب حضرت بنوریؒ نے تفصیل سے قرآن کے موضوع پر روشنی ڈال کر ثابت کیا کہ قرآن کا موضوع تشریعات ہیں تکوینات نہیں، سائنسی نظریات بدلتے رہتے ہیں کل کوئی نئی تحقیق آئے گی، تو لوگ اس تحقیق کو جس کی تائید آیاتِ قرآنی سے کی گئی ہے تکذیب کریں گے، اس طرح بالواسطہ قرآن کی تکذیب ہوگی۔ تو علامہ طنطاوی نے اٹھ کر حضرت مولاناؒ کے ماتھے کو بوسہ دیا اور بڑے جوش میں کہا: **"ما أنت بعالم هندي، بل أنت ملك أنزلك الله من السماء لتهديني"**. آپ ہندی عالم نہیں؛ بلکہ فرشتہ ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے میری ہدایت کے لیے

آسمان سے نازل فرمایا۔

## علم کی تعریف:

۱ – العلم إدراك الشيء بحقيقته.

۲ – أو صفة يتجلى به المذكور لمن قامت به.

۳ – أو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض.

٤ – أو صفة راسخة يدرك به الكليات والجزئيات.

٥ – أو حصول صورة الشيء في الذهن.

## قرآن کریم میں سائنسی اشارات کی چند مثالیں:

سورت تکویر میں سائنسی اشارات موجود ہیں: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹی جائے گی؛ لیکن قرب قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹ کر اس سے بجلی بناتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا النُّجُوْمُ انْكَدَرَتْ﴾ قیامت میں ستارے بےنور ہوجائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں رات کو بجلیوں کی روشنی میں ستارے مکدر اور بےنور نظر آتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾ قیامت میں پہاڑ چلائے جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں پہاڑوں کو چلانا اور ہٹانا معمول کی بات ہے۔ ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ حاملہ اونٹنیاں معطل ہوجائیں گی؛ لیکن قرب قیامت میں کاروں اور جہازوں نے اونٹوں کو معطل کردیا۔ ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾ قیامت میں درندوں کو جمع کیا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں چڑیا گھر کے اندر ہم یہ منظر دیکھ سکتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ قیامت میں دریاؤں کو ملایا جائے گا، یا ان کو بھڑکایا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں دریاؤں کو ملانا اور مختلف آلات کی آگ سے جلانا اور ان سے بجلی جو آگ ہے حاصل کرنا معمول ہے۔ ﴿وَإِذَا النُّفُوْسُ زُوِّجَتْ﴾ قیامت میں نفوس کو ملایا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں مختلف انجمنوں نے لوگوں کو ملایا، مزدوروں کی انجمن، ٹیچروں کی انجمن، وکیلوں کی انجمن، مختلف پارٹیوں کی انجمنیں ہمارے سامنے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْمَوْءُ وْدَةُ سُئِلَتْ...﴾ قیامت میں زندہ درگور سے سوال ہوگا؛ لیکن قرب قیامت میں اسقاط حمل کے بےشمار واقعات سب کو معلوم ہیں۔ ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ قیامت میں عمل نامے پھیلائے جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں اخبارات، رسالے اور انٹرنیٹ کے ذریعے صحیفوں کا پھیلانا سب کے مشاہدے میں ہے۔ ﴿وَإِذَا السَّمَآءُ كُشِطَتْ﴾ قیامت میں آسمان کی کھال اتاری جائے گی؛ لیکن قرب قیامت میں فلکیات کی تحقیقات بھی کھال اتارنے کی طرح ہے۔ ﴿وَإِذَا الْجَحِيْمُ سُعِّرَتْ. وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾ قیامت میں

جہنم کو بھڑ کا یا جائے گا اور جنت کو قریب کر دیا جائے گا؛ لیکن قربِ قیامت میں فیکٹریوں اور فلموں میں جہنم کی آگ کے مناظر اور پارکوں اور سیاحت کے مقامات میں جنت کے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان آیات کا تعلق قیامت سے ہے؛ مگر اس سے پہلے اس کے مقدمات شروع ہو جائیں گے۔ شیخ غماری کا اس سلسلے میں **مطابقة الاختراعات العصرية** کے نام سے ایک رسالہ بھی ہے۔

﴿**اَلْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ**﴾ دھماکہ اور کیا ہے دھماکہ؟ بم (BOMB) کے دھماکے کا تصور پیش کیا گیا۔ اجسام ارضیہ اور سماویہ کے ٹکراو سے جو آواز پیدا ہوگی وہ کتنا بڑا دھماکہ ہوگا۔

یا جیسے یہود کے بارے میں آتا ہے: ﴿**ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوْا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ**﴾. (آل عمران: ۱۱۲) جہاں بھی ہوں گے ذلیل ہوں گے الا یہ کہ اللہ کی رسی تھام لیں، یا لوگوں کی حمایت سے برسر اقتدار آ جائیں، جیسے آج کل اسرائیل کا وجود بڑی طاقتوں کا مرہونِ منت ہے، اگر وہ حمایت سے دستبردار ہو جائیں، تو اس کی کوئی حیثیت نہ رہے گی۔ امام رازی اور قاضی محمد کنعان ﴿**ضُرِبَتْ عَلِيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوْا**﴾ کو انشا پر محمول کرتے ہیں **بأن يُحارَبوا ويُقتلوا، وتُسبَى ذراريُّهم، وتملك أراضيهم**. (قرة العينين لمحمد كنعان، ص ۸۱) یعنی تم ان سے قتال کر کے ان پر ذلت مسلط کر دو۔

﴿**يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ**﴾. (الزمر: ۵) رات کو دن پر لپیٹتے ہیں۔ تکویر گول چیز پر کسی چیز کے لپیٹنے کو کہتے ہیں۔ جس میں زمین کے کروی اور گول شکل کی جانب اشارہ ہے۔ اور اسی سائنسی بنیاد پر دلائل اور شواہد قائم کئے جاتے ہیں کہ زمین کی پیدائش سے پہلے ایک گولہ تھا جس کے پھٹنے سے زمین، چاند اور ستارے بن گئے۔

﴿**أَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنٰهُمَا**﴾. (الأنبيا: ۳۰) یہ دنیا ایک نقطے کی شکل میں منجمد تھی، ہم نے اس کو پھاڑ دیا۔ سائنس والے آج کل یہی کہتے ہیں۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے دوسری تفسیر بھی مروی ہے کہ آسمان کو بارش کے ساتھ پھاڑ دیا اور زمین کو نباتات کے ساتھ پھاڑ دیا۔ اس سے پہلے دونوں بند تھے۔

وحید الدین خان صاحب لکھتے ہیں: ''کائنات ابتداء ایک سمٹی ہوئی حالت میں تھی اور اس کے بعد پھیلنا شروع ہوئی۔ کائنات کے بارے میں جدید ترین تصور یہی ہے۔ مختلف قرائن اور مشاہدات کی بنیاد پر سائنسداں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کچھ ہزار سال پہلے کائنات کا مادہ جمود اور سکون کی حالت میں تھا۔ یہ ایک بہت ہی سخت سکڑی ہوئے اور گٹھی ہوئی انتہائی گرم گیس تھی۔ تقریبا پچاس کھرب سال پہلے ایک زبردست دھماکہ سے وہ پھٹ پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس کے ٹوٹے ہوئے اجزا چاروں طرف پھیلنے لگے۔ جب ایک بار پھیلاؤ شروع ہو گیا تو اس کا جاری رہنا لازمی تھا؛ کیونکہ اجزائے مادہ جیسے جیسے دور ہوں گے، ان کا باہمی کشش کا اثر ایک

دوسرے پر کم ہوتا جائے گا۔ آغاز میں کائنات کا جو مادہ تھا اس کے مکانی دائرہ کا اندازتقریباً ایک ہزار ملین سال نور ہے اور اب پروفیسر ایڈنگٹن کے اندازے کے مطابق وہ سابقہ دائرہ کے مقابلے میں تقریباً دس گنا بڑھ چکا ہے۔ یہ عمل توسیع اب بھی جاری ہے۔'' (علم جدید کا چیلنج ص ۲۲۴)



﴿یَخْرُجُ مِنْ بَیْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَآئِبِ﴾. (الطارق: ۷) کی تفسیر میں لوگ حیران تھے، آج کل اس کی تشریح آسان ہوگئی ہے، ڈاکٹر لوگ کہتے ہیں کہ خصیتین بچے کے بننے کے وقت صلب میں ہوتے ہیں، آہستہ آہستہ نیچے اترتے ہیں۔ قرآن کریم نے اصل بعید کو بیان کیا۔ جس بچے کے خصیتین اوپر پھنس جاتے ہیں ڈاکٹر بذریعہ آپریشن ان کو نیچے اتارتے ہیں۔ اور شیخ علامہ صابونی نے لکھا ہے کہ علم جدید کی روشنی میں ماء الرجل پشت کی ہڈیوں میں اور ماء المرأۃ سینے کی اوپر والی ہڈیوں میں بنتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''**وقد جاء العلم الحديث بمخترعاته ومكتشفاته ليخبر عن هذه الحقيقة التي حدث عنها القرآن فقد كشف العلم الحديث أن في عظام الظهر يتكوّن ماء الرجل وفي عظام الصدر العلوية يتكوّن ماء المرأة، وعند اللقاء الجنسي يتدفق المني بقوة وشدة ويلتقي مع البويضة الأنثوية ليجتمعا في قرار مكين هو الرحم**''. (الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص ۴۰۳)

﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيْبَةً فِي قُلُوْبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوْبُهُمْ﴾. (التوبة: ۱۱۰) أي: **حركة قلوبهم.** جوعمارت انھوں نے بنائی ہے وہ ان کے دلوں میں اُس وقت تک برابر شک پیدا کرتی رہے گی جب تک کہ ان کے دِل ہی ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوجاتے۔ یعنی بے چینی بڑھ کر بلڈ پریشر (BLOOD PRESSURE) میں تبدیل ہوجاتی ہے، اور پھر بلڈ پریشر بڑھ کر ہارٹ فیل (HEART FAILURE) یعنی دل کی حرکت کے بند ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِّثْلِهِ مَا يَرْكَبُوْنَ﴾. (یٰسٓ: ۴۲) اور ہم نے ان کے لیے کشتی جیسی اور بھی چیزیں پیدا کیں جن پر یہ سواری کرتے ہیں۔ بعض نے اس سے اونٹ مراد لئے ہیں، اور بعض نے سیارات وغیرہ۔

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوْقِدُوْنَ﴾. (یٰسٓ: ۸۰) وہی ہے جس نے تمھارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کردی ہے، پھر تم ذراسی دیر میں اُس سے سلگانے کا کام لے لیتے ہو۔

## آگ جلانے کے لیے سبز درخت کا متعدد طرح سے استعمال:

سبز درخت متعدد طرح سے آگ جلانے کے کام آتا ہے، مثلاً:

۱- سبز درخت فضا میں آکسیجن مہیا کرتے ہیں، جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔ اور اس صورت میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن ابتدائیہ ہوگا۔

۲- درخت سبز پتوں کے ذریعہ سورج کی شعاؤں کو اپنے اندر محفوظ کرتے رہتے ہیں، جس کی وجہ سے اپنی حیات میں کاربن ڈائی آکسائڈ کا ایک بڑا ذخیرہ اپنے اندر جذب کرلیتے ہیں جو بعد میں جلانے کے کام آتی ہے۔

۳- جو درخت عرصہ دراز گزرنے کے بعد کسی طوفان وغیرہ کے سبب زمین کے اندر چلے جاتے ہیں وہ موسمی اتار چڑھاؤ اور مختلف عوامل سے مل کر کوئلے میں تبدیل ہوجاتے ہیں، جو آگ جلانے کا بہترین ایندھن ہوتا ہے۔ان دونوں صورتوں میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِن سببیہ ہوگا۔

انجینئر شفیع حیدر صاحب لکھتے ہیں: ''درختوں کے ان گنت فائدے ہیں۔ان میں سے نہایت اہم یہ ہے کہ درختوں کا سبز مادہ ''کلوروفل'' درخت کی شاخوں کی رگوں میں خون کا کام دیتا ہے۔جس طرح ہماری رگِ دل اور رگِ جان میں لہو کا سیل رواں ہے۔

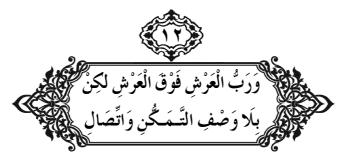
چنانچہ درختوں کا کام ہے کہ ان کا سبز مادہ ''کلوروفل'' فضا سے کاربن ڈائی آکسائڈ لے کر فضا میں آکسیجن مہیا کرتا ہے۔وہی آکسیجن جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔دہکتے شعلے ہوں یا لپکتی آگ ہر جگہ آکسیجن کے بغیر یہ عمل ہونا ناممکن ہے۔

آیت کے معنی سے ایک پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ درخت اپنی حیات میں کاربن کا کثیر ذخیرہ اپنے اندر جذب کرتے ہیں اور پھر یہی کاربن جلانے کے کام آتی ہے۔درخت کا کام یہیں ختم نہیں ہوجاتا۔آج سے کئی ملین سال پہلے جو درخت ساحلی اور دلدلی علاقوں میں زیرزمین چلے گئے، وہاں عرصہ دراز کے موسمی اُتار چڑھاؤ اور کئی عوامل سے مل کر وہ کوئلے میں تبدیل ہوگئے۔یہی کوئلہ آج دور حاضر کا مقبول عام ایندھن ہے جو آگ جلانے میں کام آتا ہے''۔(قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی-انجینئر شفیع حیدر دانش،ص ۲۴۳)

اس مضمون کو دکتور عبدالرحمٰن حسن حبنکہ میدانی نے بھی اپنی تفسیر ''معارج التفکر ودقائق التدبر'' (۶/ ۲۲۳-۲۲۴) میں بہترین انداز میں بیان کیا ہے۔

﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا لِيَذُوْقُوا الْعَذَابَ﴾. (النساء: ٥٦) ڈاکٹر حضرات کہتے ہیں کہ کھال کے جل جانے سے احساس ختم ہوجاتا ہے۔قرآن کریم نے صدیوں پہلے اس بات کو بیان کردیا ہے۔

﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ﴾. (الحديد: ٢٥) ایک شخص نے اس آیت کے معانی کے پیش نظر عجیب جملہ کہا کہ اس آیت پر ایمان لانے والے اس میں بیان کردہ لوہے کے منافع اور فوائد سے محروم ہیں۔

﴿وَفَارَ التَّنُّوْرُ﴾. (هود: ٤٠) کا یہ مطلب ہوسکتا ہے کہ کشتی کا انجن اسٹارٹ ہوگیا، جو تنور کے ساتھ مشابہ ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا پٹرول تھا، انجن تنور کی طرح گرم ہوجاتا ہے اور ابلنے لگتا ہے۔

ترجمہ: عرش کا رب عرش کے اوپر ہے؛ لیکن عرش پر استقرار اور اس کے ساتھ اتصال نہیں۔

## مسئلہ استوار علی العرش:

استوار علی العرش کا مسئلہ معرکۃ الآرا ہے۔ لفظ فوق وزنِ شعری کے لیے لائے، ورنہ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طه:٥) میں لفظ علیٰ سے فوقیت خود بخود مفہوم ہوتی ہے؛ اس لیے فوق کے ساتھ دفع توہم کے لیے "بلا وصف التمکن واتصال" کے الفاظ لائے۔ نہ تمکن کی صفت اللہ کی شایانِ شان ہے اور نہ مخلوق سے اتصال کی صفت۔

عرش کے لغوی معنی ملک، بادشاہت، تختِ شاہی اور تختِ سلطنت کے ہیں، جہاں سے حکومت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ﴾. (النمل:٢٣).

**استوى الملك على عرشه:** تختِ سلطنت پر بیٹھنا، باگ ڈور سنبھالنا۔

عرش کے اصطلاحی معنی ہیں: **جسم مستدير مثل القبة يحتوي على العالم ينزل منه التدبيرات، أو جسم محيط بالعالم.** (راجع: التعريفات. وروح المعاني ١٦/٢٢٢)

**رب العرش** میں اضافت تشریفیہ ہے، جیسے **بيت الله، ناقة الله.** بیت کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی شرافت اور عظمت کے اظہار کے لیے ہے۔ (ضوء المعالي، ص ٨٠)

عرش اللہ تعالیٰ کے لیے ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ اس پر متمکن نہیں۔

## استوار علی العرش سے متعلق متعدد مذاہب:

(۱) معتزلہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٥) تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ ان کے نزدیک صفات کے ازل میں ماننے سے تعدّدِ قدما لازم آتا ہے۔ اور ان کے ان شبہات کا جواب بھی وہاں ذکر کیا جاچکا ہے۔

(۲) کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے علوِ مکانی ثابت کرتے ہیں۔

(۳) حشویہ اور مجسمہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہیں، یعنی بیٹھے ہیں۔ یہ بات عقلاً اور نقلاً دونوں اعتبار سے غلط ہے۔

عقلاً تو اس لیے ناممکن ہے کہ اگر عرش پر متمکن مان لیا جائے، تو یا عرش کے برابر ہوں گے، تو تقسیم لازم آئی کہ عرش منقسم ہے تو جو عرش پر ہے ہو وہ بھی منقسم ہوا، اور عرش سے بڑے ہوں تو بھی منقسم، اور چھوٹے ہوں تو بھی غلط کہ عرش بڑا ہوا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس سے چھوٹے ہوں۔

اور نقلاً اس لیے صحیح نہیں کہ حدیث میں آیا ہے: "كان الله، ولم يكن شيء غيره". (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۹۱) اللہ تعالیٰ ازل میں تھے اور اللہ کے علاوہ کوئی اور شے نہیں تھی، تو عرش بھی نہیں تھا۔ معلوم ہوا کہ عرش مخلوق ہے، جس طرح عرش کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ اس سے مستغنی تھا، اسی طرح اس کی تخلیق کے بعد بھی اس سے مستغنی ہے۔

اور اگر کبھی بالفرض والمحال متمکن علی العرش مان لیا جائے، تو سوال ہوگا کہ قادر علی الانتقال ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں، تو مربوط اور بندھے ہوئے ہوگئے، اور اگر قادر علی الانتقال ہیں، تو حرکت والی صفت لاحق ہوئی؛ جبکہ وہ حرکت اور سکون دونوں سے منزّہ ہیں؛ کیونکہ حرکت اور سکون دونوں اجسام کی صفات ہیں، اور اگر متمکن ہوں اور فوق ہوں، تو چونکہ عالم مستدیر ہے، تو بعض کے لیے اوپر اور بعض کے لیے نیچے ہوں گے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ تو أحــد ہیں جو واحد کا مبالغہ ہے، اس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ اس کی شان تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. (الشوری: ۱۱) اور ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص: ۳) ہے۔ اور ﴿يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾. (الحاقة: ۱۷) سے اللہ تعالیٰ کا محمول ہونا بھی لازم آئے گا۔ اسی طرح ﴿اَللّٰهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾. (الرعد: ۲) سے اللہ کا رافع ہونا معلوم ہوتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کو متمکن علی العرش مانا جائے، تو مرفوع بھی ہوجائیں گے؛ اس لیے مجسّمہ کا اللہ تعالیٰ کو کسی مکان میں متمکن ماننا قطعاً غلط ہے۔ (راجع: أساس التقديس، ص۱۹۸. وروح المعاني ۱۶/۲۲۷. ومفاتيح الغيب، يونس: ۳)

بعض حنابلہ تفویض کرتے کرتے مشبّہہ کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔

## ابن قیمؒ کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے زلفیں رکھنے کی وجہ:

علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد (۱/۱۳۰) میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زلفیں رکھی تھیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مَس کیا تھا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"وكان شيخنا أبو العباس ابن تيمية قدس الله روحه في الجنة يذكر في سبب الذُّؤَابَةِ شيئًا بديعًا، وهو أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم إنما اتخذها صبيحةَ المنام الذي رآه في المدينة

"لـمـا رأى رب العزة تبارك وتعالى، فقال: يا محمد! فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري، فـوضـع يده بين كتِفَيَّ فعلمتُ ما بين السماء والأرض". الحديث. وهو في الترمذي وسُئِل عنه البـخاريُّ فقال: صحيح. فمن تلك الحال أرخى الذُّؤَابَةَ بين كتفَيه، وهذا من العلم الذي تنكره ألسنة الجهال وقلوبهم، ولم أر هذه الفائدة في إثبات الذُّؤَابةِ لغيره". (زاد المعاد ١/١٣٠)



## علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔ (الفتاوى الكبرى ٦/٤١٠. مجموع الفتاوى ٤/٣٧٤. بيان تلبيس الجهمية ٦/٢١٦. وبدائع الفوائد ٤/٤٠. واجتماع الجيوش الإسلامية ٢/١٩٤)

علامہ کوثری "السیف الصقیل" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: "قـال أبـو حيـان الأنـدلسـي الحافظ في تـفسيـر قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة:٢٥٥): وقد قرأتُ في كتاب لأحـمـد بـن تيـمية هـذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش "إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكانًا يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم". تحيل عليه محمد بـن عبـد الـحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كـمـا تـرى فـي الـنسـخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تـفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جدًّا وأكبر أن يـنسـب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكًا لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين". (حاشية السيف الصقيل، ص٩٦)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخ مقام محمود کے بارے میں لکھتے ہیں: "قيـل: الشـفـاعة الـعـظـمـى، وقيـل:إجلاسه على العرش كما هو المشهور من قول أهل السنة، والظاهر أنه لا منافاة بين القولين، فيمكن الجمع بينهما: بأن كليهما من ذلك (أي: المقام المحمود) والإقعاد أبلغ". (إثبات الحد، حاشية ص١٩٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب "بيـان تـلبيـس الـجهـمية فـي تـأسيـس بدعهم الكلامية" (٣/٢٤٣) میں لکھا ہے: "لو شاء الله لاستقرّ على ظهر بعوضة".(وانظر: حاشية السيف الصقيل، ص١٣٢)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "والبـاري سبـحـانه وتعالى فوق العالَم فوقية حقيقية، ليست فوقية الرتبة". (بيان تلبيس الجهمية ١/٣٩٠)

اور اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: "وهو سبحانه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه، ومع هذا فهو معهم أين ما كانوا". (مجموع الفتاوى ۳/۳۹۳)

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں:"والقول الثالث وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها أنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه". (مجموع الفتاوى ۳/۳۷٤)

## ابن تیمیہؒ کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے:

ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرش اللہ تعالی کا مکان ہے۔عبارت ملاحظہ فرمائیں: "الوجه الرابع أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السمٰوات والأرض وكان ذلك مناسبًا في العقل لأن يكون العرش مكانا له، والسمٰوات مكان عبيده". (بيان تلبيس الجهمية ۳/۲۸۵)

نیز ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی عرش پر بیٹھے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔عبارت ملاحظہ فرمائیں: "إذا تبين ذلك فقد حدث العلماء المرضيون وأولياؤه المقبولون أن محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلسه ربُّه على العرش معه". (مجموع الفتاوى ٤/۳۷٤)

اور علامہ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اقعاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی العرش کے قول کو متعدد علما کی طرف منسوب کیا ہے، اور دارقطنی کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

حديث الشفاعة عن أحمد ۞ إلى أحمد المصطفى مسنده
وجاء حديث بإقعاده ۞ على العرش أيضًا فلا نجحده
امروا الحديث على وجهه ۞ ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد ۞ ولا تنكروا أنه يقعده

(بدائع الفوائد ٤/٤٠)

## سلفی حضرات کے نزدیک استواء علی العرش کا مطلب:

سلفیوں اور غیر مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالی اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے؛ بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔(صفات متشابہات اور سلفی عقائد،ص۱۰۹)

چنانچہ شیخ عثیمین لکھتے ہیں: ''إن أهل السنة استدلوا على علو الله تعالى علوًّا ذاتيًّا بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة''. (شرح العقيدة الواسطية ۳۸۸/۱)

علوذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں؛لیکن شیخ عثیمین کا یہ مغالطہ ہے؛ کیونکہ ابن جوزی حنبلیؒ فرماتے ہیں کہ: متاخرین حنابلہ میں سے کچھ لوگوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالی اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے۔کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کرکے ایسا سمجھا؛ کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہوتو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ابن حامد کہتے ہیں کہ: استواء، مماسات یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور استواء ذات باری تعالی کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔اور ہمارے بعض حضرات کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی کے بیٹھنے کی وجہ سے عرش بھرا نہیں ہے،اور یہ کہ اللہ تعالی اپنے نبی کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔اور ابن حامد یہ بھی کہتے ہیں کہ نزول کے معنی انتقال کے ہیں۔عبارت ملاحظہ فرمائیں:

''وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا: استوى على العرش بذاته. وهذه زيادة لم ينقلوها، إنما فهموها من إحساساتهم، وهو أن المستوي على الشيء إنما يستوي عليه ذاتُه. قال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة عرشه ما ملأه، وأنه يُقعِد نبيَّه معه على العرش. وقال: والنزول انتقال.

وعلى ما حكي تكون ذاته أصغر من العرش، فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة''. (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي، ۲٤۰)

یہی وجہ ہے علامہ ذہبی جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے شاگرد بھی رہے ہیں یحیٰ بن عمار کا قول: ''بل نقول هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء'' نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''قولك ''بذاته'' من كيسك''. یعنی بذاتہ کا لفظ یحیٰ بن عمار نے اپنی عقل یا اپنے تھیلے سے نکالا ہے۔

اور اسماعیل بن محمد تیمی کے حالات میں لکھتے ہیں: ''قلت: الصحيح الكف عن إطلاق ذلك إذ لم يأت فيه نص، ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفًا من أن يدخل القلبَ شيءٌ من البدعة''. (سير أعلام النبلاء ۹٦/۲۰)

## سلفی حضرات کے یہاں استواء بمعنی جلوس ہے:

شیخ عثیمین استواء علی العرش کو جلوس علی العرش کے معنی میں لیتے ہوئے فرماتے ہیں: ''الاستواء على الشيء في اللغة العربية يأتي بمعنى الاستقرار والجلوس...فإن ثبت عن السلف أنهم فسّروا

**ذلك بالجلوس فهم أعلم منا بهذا"**. (إثبات الحد لله عز وجل، ص ۸۱)

علامہ ابن قیمؒ بھی اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے قائل ہیں، چنانچہ وہ خارجہ بن مصعب سے نقل کرتے ہیں: "**وهل يكون الاستواء إلا الجلوس**". (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية ٤/١٣٠٣)

دوسری جگہ ابن قیم لکھتے ہیں: "**إنّ الجهمية لما قالوا: إنّ الاستواء مجاز، صرَّح أهلُ السنة بأنه مستو بذاته على العرش**". (مختصر الصواعق المرسلة، ص ۳۷۷)

شیخ عثیمین کے استاذ شیخ عبدالرحمٰن سعدی لکھتے ہیں: "**فثبت أنه استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله، سواء فُسِّر ذلك بالارتفاع، أو بعلوّه على عرشه، أو بالاستقرار، أو الجلوس**". (الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، ص ١٤٦. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص ٦١)

اور محمود دشتی تو اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اکثریت کا یہی قول ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: "**صرَّح كثير من أهل السنة والجماعة بإطلاق لفظ الجلوس والقعود لله تعالى**". (إثبات الحد لله عز وجل، لمحمود بن أبي القاسم الدّشتي، ص ٦٤)

محمود دشتی اپنی کتاب "اثبات الحد" میں حضرت عمرؓ سے ایک حدیث نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے بعد چار انگل کی جگہ بھی نہیں بچتی ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**عن عمر قال: أتت امرأةٌ النبيَّ صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظَّم الربَّ، وقال: إنّ كرسيه فوق السمٰوات والأرض، وإنه يقعد عليه فما يفضل منه مقدارُ أربع أصابع - ثم قال بأصابعه يجمعُها- وإن له أطيطا كأطيط الرَّحل الجديد إذا رُكِب**". (إثبات الحد لله عز وجل، ص ١٤٩)

یعنی اللہ تعالیٰ کی کرسی آسمان وزمین کے اوپر ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی۔ اور بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگل کے برابر ہوتی ہے۔

حضرت عمرؓ کی اس حدیث کو ابن الجوزی "**العلل المتناهية**" (۵/۱) میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "**هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإسناده مضطرب جدا**".

اس روایت سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کرسی پر بیٹھتے ہیں؛ جبکہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں کہ: "**والصحيح في الكرسي أنه غير العرش، وأنه موضع القدمين**". (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص ٨٦)

اور اگر یہاں کرسی سے عرش مراد ہو، تو دوسری طرف سلفی حضرات اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے، جب عرش پر چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی تو پھر رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہاں بیٹھیں گے؟! اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا یہ معنی ہو کہ اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے کے بعد صرف چار انگل کی جگہ بچتی ہے تو بھی ظاہر ہے کہ کوئی انسان چار انگل کی جگہ میں نہیں سما سکتا!

سلفی حضرات اللہ تعالی کے جلوس علی العرش کے ساتھ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چر چر کرتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ نیز ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے حضرت کعب الاحبار کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اللہ تعالی کے بوجھ سے عرش چر چر کرتا ہے اور اس روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**قـول كـعـب الأحبـار: روى أبـو الشيـخ الأصبهـانـي فـي كتاب "العظمة" عنه بإسناد صحيح... ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السـمـاوات سـمـاء إلا لهـا أطيـط كأطيط الرحل في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهنّ**".

(اجتماع الجيوش الإسلامية ۲/ ۲۶۰. بيان تلبيس الجهمية ۳/ ۲۶۸)

ابن تیمیہؒ قاضی ابویعلی سے نقل کرتے ہیں کہ اس خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں، یعنی یہ کہ عرش پر بوجھ رحمٰن کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**اعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر عـلـى ظـاهـره أنّ ثقله يحصل بذات الرحمٰن إذ ليس في ذلك مما يحيل صفاته**". (بيان تلبيس الجهمية ۳/ ۲۷۲. وانظر: ص ۲۶۸)

نیز کرسی کے بارے میں سلفی حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالی کی کرسی عرش کے مقابلے میں ہے؛ چنانچہ شیخ خلیل ہراس لکھتے ہیں: "**والـصـحيـح فـي الـكـرسي أنّـه غيـرُ الـعـرش، وأنـه مـوضِـع القدمين، وأنه في العرش كحلقة مُلقاةٍ في فَلاة**". (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص ۸۶)

منتخب احادیث میں باب العلم، صفحہ ۳۰۶ پر اللہ تعالی کے عرش پر بیٹھنے سے متعلق ایک حدیث نقل کی گئی ہے، جس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے۔ روایت ملاحظہ فرمائیں:

**حـدثـنـا أحـمـد بـن زهير التستري، ثنا العلاء بن مسلمة، ثنا إبراهيم الطالقاني، ثنا ابن الـمبـارك، عـن سـفيـان بـن حرب، عن ثعلبة بن الحكم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسـلم: يقول الله للعلماء يوم القيامة، إذا قعد على كرسيه لقضاء عباده: إني لم أجعل علمي وحـكـمـي فيـكـم، إلا وأنـا أريد أن أغفر لكم، على ما كان فيكم، ولا أبالي**". (المعجم الكبير للطبراني ۲/ ۸۴/ ۱۳۸۱)

اس حدیث کے رجال کو ہیثمی اور منذری نے ثقہ کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۱/ ۱۲۶. الترغیب والترہیب ۱/ ۵۷) جبکہ اس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضع الحدیث ہے؛ چنانچہ ابن طاہرؒ فرماتے ہیں: **کـان یـضـع الـحدیث**. ابن

حبانؒ فرماتے ہیں: **يروي الموضوعات.** ازدیؒ فرماتے ہیں: **لا تحل الرواية عنه.** اور ذہبیؒ فرماتے ہیں: **متهم بوضع الحديث.** (دیکھئے: المجروحين ۲/ ۱۸۵. المغني في الضعفاء ۲/ ٤٤٠. ميزان الاعتدال ٥/ ۱۰۱.)



نیز یہ الفاظ "**إذا قعد على كرسيه**" صرف العلاء بن مسلمہ کی روایت میں ہیں، جسے طبرانی نے المعجم الکبیر میں ذکر کیا ہے۔

ان الفاظ کے بغیر اس روایت کو امام بیہقی نے **المدخل إلى السنن الكبرى** (رقم: ۵۷۰) میں اور طبرانی نے **المعجم الصغير** (رقم: ۵۹۱) میں حضرت ابوموسی اشعریؓ سے روایت کیا ہے۔ اور ابن عدیؒ نے الکامل (۱۶۲/۵) میں حضرت ابوامامہ باہلیؓ یا واثلۃ بن الاسقعؓ سے (شک کے ساتھ) روایت کیا ہے۔ اور عقیلیؒ نے الضعفاء الکبیر (۳/ ۳۷۱) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ ان تمام احادیث میں مذکورہ الفاظ "**إذا قعد على كرسيه**" نہیں ہیں؛ اگرچہ یہ روایات بھی ضعف سے خالی نہیں؛ بیہقی کی روایت میں احمد بن محمد بن الازہر، طبرانی کی روایت میں موسی بن عبیدۃ، ابن عدی کی روایت میں عثمان بن عبدالرحمٰن، اور عقیلی کی روایت میں مجالد بن سعید ضعیف راوی ہیں۔

عبدالہادی حنبلیؒ جو ابن تیمیہؒ کے خاص شاگرد ہیں "**الصارم المنكي في الرّدّ على السّبكي**" (ص ۲۱۹) میں لکھتے ہیں کہ: "قدمائے حنابلہ میں اختلاف تھا کہ رات کے آخری حصہ میں جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے، تو کیا عرش خالی ہوجاتا ہے، یا نہیں؟ بعض خالی نہیں مانتے ہیں اور بعض دوسرے کہتے ہیں کہ: ہاں خالی ہوجاتا ہے"۔ تو کیا کبھی عرش اوپر ہوگا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس کے نیچے ہوں گے؟!!

معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ یہ حضرات تجسیم کی طرف چلے جاتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ عرش چھت اور سقف کی طرح نہیں؛ بلکہ تخت کی طرح ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے اوپر ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

"**الوجه الخامس: أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشًا، وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش**". (بيان تلبيس الجهمية ۲۷۸/۳)

علامہ ابن تیمیہؒ نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام "**حديث النزول**" ہے، کہ اللہ تعالیٰ سمائے دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ "**ليس نزوله كنزول الأجسام**". ایک طرف تو یہ لکھتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ عرش پر دائیں جانب جگہ خالی ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنوع ہے اور عالم کے لیے ابتدا نہیں، ہمیشہ عالم کا کوئی نہ کوئی حصہ موجود رہا ہے، اور کبھی دوسری جانب یہ بھی لکھتے ہیں کہ پہلے پانی کو پیدا کیا یا پہلے قلم کو پیدا کیا!!

## ابن تیمیہؒ کا منبر کی سیڑھی سے اتر کر حدیث نزول کی تشریح پر ابن بطوطہ کا چشم دید واقعہ:

ابن بطوطہؒ لکھتے ہیں کہ: جب میں شام پہنچا تو جامع اموی کے منبر پر علامہ ابن تیمیہؒ خطبہ دے رہے تھے اور اللہ تعالی کے آسمان دنیا پر نزول کے مسئلے کو بیان فرماتے ہوئے منبر کی ایک سیڑھی سے اتر کر فرمایا: اللہ تعالی آسمانِ دنیا پر اس طرح اترتے ہیں، جس طرح میں اترا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

**"فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم. فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر".** (رحلة ابن بطوطة ص ۱۱۱-۱۱۲)

سلفی حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس تاریخ کو ابن بطوطہؒ شام پہنچے تو ان دنوں ابن تیمیہ جیل میں تھے، تو خطبہ کس طرح دیا؟ جو حضرات اس واقعہ کو درست تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دورانِ سفران کو چوروں نے لوٹ لیا، اور وہ کاغذات بھی چوری کے سامان میں چلے گئے جس میں واقعات سفر اور تاریخ وغیرہ کا اندراج تھا۔ ابن بطوطہ انتیس سال سفر میں رہے، پھر دو سال بعد تمام واقعات اپنے حافظہ سے لکھوائے۔ اتنی مدت کے بعد صدہا بلاد وامصار، صدہا افراد، صدہا واقعات اور ان کے ناموں ہی کا یاد رکھنا بڑا کمال ہے؛ چہ جائے کہ روز وماہ وسال کو یاد رکھا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کتاب پڑھنا تو یاد ہوتا ہے؛ مگر تاریخ یاد نہیں رہتی۔ نیز جو بات ابن بطوطہ نے کہی ہے وہی بات قاضی ابوعبداللہ بھی لکھتے ہیں۔ عبدالحی کتانیؒ فرماتے ہیں: **"وقال القاضي أبو عبد الله المقري الكبير في رحلته "نظم اللآلي في سلوك الأمالي" حين تعرض لشيخيه ابني الإمام التلمساني ورحلتهما: ناظرا تقي الدين ابن تيمية وظهرا عليه، وكان ذلك من أسباب محنته، وكانت له مقالات شنيعة من إمرار حديث النزول على ظاهره، وقوله فيه "كنزولي هذا" وقوله فيمن سافر لا ينوي إلا زيارة القبر الكريم لا يقصر لحديث لا تشد الرحال".**

(فهرس الفهارس ۲۷۷/۱. وانظر: الدرر الكامنة ۱٤٤/۱)

ابن بطوطہ مشہور سیاح گزرے ہیں، ان کا سفرنامہ **"تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"** مشہور اور معروف کتاب ہے۔ اس کا ترجمہ اکثر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ وہ اس میں لکھتے ہیں کہ جمعہ کے دن علامہ ابن تیمیہ دمشق کی جامع مسجد میں منبر پر مجلس وعظ میں بیان کر رہے تھے، انھوں نے کہا: اللہ تعالی میرے اترنے کی طرح آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں اور منبر کے زینے سے اترے۔ اس وقت مالکی فقیہ ابن الزہراء نے اعتراض کیا اور عوام نے علامہ ابن تیمیہ کی ہاتھوں اور جوتوں سے پٹائی کی اور ان کے سر سے عمامہ گر گیا۔ وہ گرفتار ہوئے اور عزالدین بن مسلم قاضی کے گھر لے جائے گئے، قاضی صاحب نے ان کو جیل میں

ڈالا، پھر ملک الامراء تک بات پہنچائی گئی اس نے الملک الناصر کو صورت حال لکھی۔ بادشاہ نے ان کو جیل میں رکھنے کا حکم صادر کیا۔(رحلة ابن بطوطة ص ۱۱۱-۱۱۲)



اس واقعہ پر شیخ محمد بہجۃ بیطار دمشقی نے اپنی کتاب " حياة شيخ الإسلام ابن تيمية " (ص۴۳-۴۴، ط: المکتب الاسلامی، بیروت) میں تین اشکالات کئے ہیں:

۱- پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن بطوطہ دمشق میں ۹ر رمضان کو پہنچے جبکہ ابن تیمیہ اس سے پہلے شعبان میں جیل بھیج دئے گئے تھے۔

علما اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ شیخ شرف الدین ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الطنجی المعروف بابن بطوطہ کو بحری ڈاکوؤں نے لوٹا تھا اوران کی تمام تاریخی یادداشتیں ضائع ہوگئی تھیں۔ ابن بطوطہ ۲۹ر سال سفر میں رہے اس کے دو سال کے بعد گزشتہ واقعات یاد سے لکھوائے؛ اس لیے تاریخوں کے بیان میں تو غلطیاں ہوئیں، نیز بعض جزئیات میں خطا ہوئی؛ لیکن واقعات صحیح ہیں۔ مثلاً: میں کہوں کہ ۱۹۷۰ء میں بندہ عاجز نے دورۂ حدیث شروع کیا۔ یہ موٹا واقعہ تو صحیح ہے، ہاں کس تاریخ کو شروع ہوا اور کس تاریخ کو ختم ہوا اس میں غلطی ہوسکتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ سے ابن بطوطہ کی ملاقات کا سال ۷۲۶ھ ہے سن صحیح ہے اور مہینہ کی تعیین میں غلطی ہوئی۔

اسراء کے واقعہ کو دیکھیں، کوئی مسلمان اس واقعہ کی صحت سے انکار نہیں کرسکتا، قرآن مجید میں اس کا بیان آیا ہے، باوجود اس کے دن، مہینہ اور سال کے متعلق محققین کا اختلاف ہے۔ صرف مہینے کے متعلق پانچ اقوال ہیں۔ اسی طرح دن اور سال کی تعیین میں بھی متعدد اقوال ہیں۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ وتابعین کے واقعات میں اس طرح کا اختلاف بہ کثرت موجود ہے۔ ایسی صورت میں علما کا یہی مسلک رہا ہے کہ روز وماہ وسال پر قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا؛ لیکن واقعہ کی صحت میں شک نہیں کیا جاتا۔

۲- دوسرا اشکال یہ کیا ہے کہ ابن تیمیہ منبر پر وعظ نہیں کہتے تھے؛ بلکہ کرسی پر وعظ فرماتے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جامع مسجد اموی بہت بڑی؛ بلکہ اس زمانے میں شاید سب سے بڑی مسجد تھی، اس میں کرسیاں اور منبر پڑے رہتے تھے تو کبھی کرسی اور کبھی منبر پر علامہ صاحب کا وعظ ہوتا تھا۔

شیخ ابوالفتح الیونینی (م:۷۲۶) لکھتے ہیں: "**وفي يوم الجمعة عاشر صفر جلس الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية على المنبر برواق الحنابلة بجامع دمشق مكان والده يفسر القرآن الكريم وغير ذلك**". (ذيل مرآة الزمان ۲۰۳/٤، لأبي الفتح موسى بن محمد اليونيني)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "**ثم جلس الشيخ تقي الدين المذكور (أي: ابن تيمية) أيضًا يوم الجمعة عاشِر صفَر بالجامع الأموي بعد صلاة الجمعة على منبر قد هيِّئ له لتفسير القرآن**

**العزيز''.** (البداية والنهاية ۳۵۵/۱۳)

ابن عبدالہادی دمشقی لکھتے ہیں: **''ويتكلم في الجوامع على المنابر بتفسير القرآن وغيره من بعد صلاة الجمعة إلى العصر''.** (العقود الدرية، ص۲۸۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: **''وكان يتكلم على المنبر''.** (الدرر الكامنة ۱۷۹/۱) وہ منبر سے وعظ کیا کرتے تھے۔

۳- نیز شیخ بیطار نے یہ اشکال بھی کیا ہے کہ ابن بطوطہ نے جامع اموی میں حضرت زکریا علیہ السلام کی قبر کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ وہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کی قبر ہے۔

یہ بھی ایک معمولی خطا ہے۔ ہمارے دوست مولانا رشید احمد صاحب استاذ حدیث دار العلوم اکوڑہ خٹک نے ''دفاع درس نظامی'' میں ابن بطوطہ پر شیخ بیطار کے اشکالات اور جوابات کو از صفحہ ۳۹۵ تا ۴۰۹ تفصیلاً لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اردو کی دیگر کتابوں میں بھی اس واقعہ پر تبصرہ ہے۔ نیز مصنفین سے بعض غلطیاں صادر ہو جاتی ہیں، خود علامہ ابن تیمیہؒ سے اس قسم کی غلطیاں ہوئی ہیں، جن کو مولانا ابوبکر غازی پوری نے اپنے رسالہ **''هل الشيخ ابن تيمية من أهل السنة والجماعة''** کے آخر میں صفحہ ۶۰ سے ۶۶ تک ذکر فرمائی ہیں۔ ہم تطویل سے بچنے کے لیے ان کو نقل نہیں کرتے۔

## سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے مستقر علی العرش ہونے پر حدیث جاریہ سے استدلال:

سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہونے پر حدیث جاریہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کرنے پر باندی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں (آسمان پر) ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے۔

لیکن یہ استدلال متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس حدیث میں ذات کی قید مذکور نہیں۔

۲- قرآن پاک میں ہے: ﴿وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام:۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَآءِ إِلٰهٌ وَّفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ﴾. (الزخرف:۸٤) تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ مراد اللہ تعالیٰ کی تجلی ہے۔

۳- سلفی حضرات کے عقیدے کے لحاظ سے بھی یہ استدلال صحیح نہیں ہوسکتا؛ کیونکہ باندی نے تو **في السماء** کہا؛ حالانکہ سلفی حضرات تو اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہونے کے قائل ہیں۔

۴- یہ حدیث "أين الله " کے جواب میں "في السماء "، یا "من في السماء" کے جواب میں لفظ "الله " کے ساتھ شاذ ہے، صحیح الفاظ یہ ہیں: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟. سقافؔ نے اس حدیث کی تحقیق میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے (ہم عرض کر چکے ہیں کہ سقاف کی کتابوں کے سب مسائل سے ہم متفق نہیں):



## حدیث جاریہ کی تحقیق:

لقد جاء ت رواية "أين الله" التي رواها عطاء بن يسار هذه بلفظ آخر من طريق سعيد بن زيد عن توبة العنبري عن عطاء بن يسار قال: حدثني صاحب الجارية... وأوردها الذهبي في كتاب العلو (ص۳) وذكر سندها الحافظ المزي في تحفة الأشراف (۴۲۷/۸)، وهي بلفظ: " فمد النبي يده إليها مستفهمًا مَن في السماء؟ قالت: الله...". فالآن ثبت أن رواية "أين الله " إسنادها حسن. ورواية "من في السماء ..." حسنة الإسناد أيضًا.

وهذا مما يقرر ويقضي باضطراب متن حديث معاوية بن الحكم السلمي من طريق عطاء بن يسار عنه، وعدم ثبوت لفظة "أين الله" فيه، مع التنبه هنا إلى أن هناك اضطرابًا آخر مع باقي الروايات أكبر وأعظم من هذا الاضطراب الذي بيناه الآن.

وقد روى حديث الجارية عطاءٌ وهو الذي رُوِي عنه حديث معاوية بن الحكم السلمي بلفظ "أين الله" أيضًا بسند صحيح أصح من السند الذي وردت فيه لفظة " أين الله" بلفظ أتشهدين أن لا إله إلا الله ... وذلك في مصنف الحافظ عبد الرزاق (۱۷۵/۹)... ورواية عطاء هذه الصحيحة بلفظ "أتشهدين ..." تؤكد اضطراب حديث الجارية من جهة، بل تؤكد بطلان الرواية التي فيها لفظ "أين الله" وشذوذها، وترجيح رواية "أتشهدين أن لا إله إلا الله..." من جهة أخرى...

روى الحافظ عبد الرزاق عن ابن جريج قال أخبرني عطاء... فسألها النبي صلى الله عليه وسلم "أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم..." وهذا سند صحيح عال إلى عطاء راوي الحديث عن معاوية بن الحكم...

وجاء ت رواية "أتشهدين ..." من طريق آخر صحيح أيضًا. روى مالك في الموطأ (ص۷۷۷) بسند عال جدًّا عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن رجلا من الأنصار جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجارية له سوداء... فقال لها رسول الله

صلى الله عليه وسلم: "أتشهدين أن لا إله إلا الله ؟ قالت: نعم..." ورواه الإمام عبد الرزاق في المصنف (۹/۱۷۵) قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن عبيد الله عن رجل من الأنصار به، ومن طريقه رواه الإمام أحمد في المسند (۳/۴۵۱-۴۵۲) كما رواه غيرهم أيضًا.



أما عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، فهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين من رجال الستة أيضًا إمام ثقة، قال الحافظ في التقريب عنه: "ثقة فقيه ثبت" ولا يعرف بتدليس، وعنعنته محمولة على السماع. وقد قال: "عن رجل من الأنصار".

قال ابن كثير في تفسيره (۱/۵۴۷) : "إسناده صحيح وجهالة الصحابي لا تضره". وقال ابن عبد البر في التمهيد (۹/۱۱۴): "ظاهره الإرسال، لكنه محمول على الاتصال للقاء عبيد الله جماعة من الصحابة". وقال الهيثمي في المجمع (۱/۲۳): "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح".

قلت: وللفظ "أتشهدين" شواهد عديدة، منها:

۱- ما رواه الدارمي في السنن (۲/۱۸۷)...عن الشريد قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلتُ... فقال: "أتشهدين أن لا إله إلا الله ؟" قالت: نعم، قال: "أعتقها فإنها مؤمنة".

۲- ما رواه البزار (كشف الأستار ۱/۱۴) والطبراني (۱۲/۲۷ في الكبير) عن سيدنا عباس رضي الله عنهما قال: أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم...، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أتشهدين أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟" قالت: نعم. قال: "فأعتقها".

قال الحافظ الهيثمي في المجمع (۴/۲۴۴) عن هذا السند: "فيه محمد بن أبي ليلى وهو سيء الحفظ وقد وثق".

## حفاظ محدثین کے کلام سے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کی صراحت:

۱-امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: "وهذا صحيح قد أخرجه مسلم مُقَطَّعًا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه، وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۴۲۲. وانظر: السنن الكبرى للبيهقي ۳۸۸/۷)

۲-حافظ بزار اس حدیث کے متعدد طرق میں سے ایک طریق کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وهذا قد روي نحوه بألفاظ مختلفة". (كشف الأستار ۱/۱۴)

۳-حافظ ابن حجر عسقلانیؒ فرماتے ہیں: ''وفي اللفظ مخالفة كثيرة''. (التلخيص الحبير ۳/۲۲۳)

۴-علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ''قد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من الاضطراب''. (حاشية الأسماء والصفات، ص ۳۹۱. وقد توسع العلامة الكوثري في شرح الحديث وبيان مبلغ اضطرابه سندًا ومتنًا في حاشية السيف الصقيل، ص ۱۰۷-۱۰۹)

۵-عبداللہ بن صدیق غماری فرماتے ہیں: ''رواه مسلم وأبو داود والنسائي، وقد تصرف الرواة في ألفاظه فروي بهذا اللفظ كما هنا، وبلفظ ''من ربك؟ قالت: اللّٰه''. وبلفظ ''أتشهدين أن لا إله إلا اللّٰه؟ قالت: نعم''. وقد استوعب تلك الألفاظ بأسانيدها الحافظ البيهقي في السنن الكبرى بحيث يجزم الواقف عليها أن اللفظ المذكور هنا مروي بالمعنى حسب فهم الراوي''. (تعليق الشيخ عبد اللّٰه بن الصديق الغماري على ''التمهيد'' لابن عبد البر ۷/۱۳۵)

(راجع: لتمامه رسالة السقاف ''تنقيح الفهوم العالية بما ثبت وما لم يثبت في حديث الجارية في ضمن رسائله ۱/۳۴۱-۵۱۴. وانظر للتفصيل: النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، للشيخ جميل حليم الحسيني)

شیخ غماری نے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کے باوجود اس کے متعدد جوابات دیے ہیں:

۱- مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم أنه إذا أتاه شخص يريد الإسلام سأله عن الشهادتين فإذا قبلهما حكم بإسلامه.

۲-إنّ النبي صلى اللّٰه عليه وسلم بين أركان الإيمان في حديث سؤال جبريل حيث قال: ''الإيمان أن تؤمن باللّٰه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره'' ولم يذكر فيها عقيدة أن اللّٰه في السماء.

۳- إن العقيدة المذكورة لا تثبت توحيدًا ولا تنفي شركًا، فكيف يصف النبي صلى اللّٰه عليه وسلم صاحبها بأنه مؤمن. كان المشركون يعتقدون أن اللّٰه في السماء ويشركون معه آلهة في الأرض.

ولما جاء حصين بن عتبة أو ابن عبيد والد عمران إلى النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، فسأله: ''كم تعبد من إله؟'' قال: ستة في الأرض، وواحدًا في السماء.

وقال فرعون لهامان: ﴿يٰهَامٰنُ ابْنِ لِيْ صَرْحًا لَعَلِّيْ أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمٰوٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلٰى إِلٰهِ مُوْسٰى﴾. (غافر: ۳۶-۳۷) لاعتقاده أن اللّٰه في السماء، ومع ذلك قال لقومه: أنا ربكم الأعلى. (فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، ص ۲۷-۲۹)

## متشابہات میں سلف صالحین کا طریقہ:

اکثر سلف صالحین کا قول متشابہات میں تفویض ہے، تفویض کا ایک معنی ہے کہ نہ معنی بیان کرے اور نہ حقیقت۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: ''وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات كثيرة مثل هذا ما يذكر فيه أمر الرؤية أنّ الناس يرون ربهم، وذكر القدم وما أشبه هذه الأشياءَ. والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديثُ ونُؤمِن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاء ت، ويُؤمَن بها، ولا تُفسَّر ولا تُتوهَّم، ولا يقال: كيف. هذا أمرُ أهلِ العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه''. (سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

امام بیہقیؒ الاسماء والصفات میں اپنی سند سے سفیان بن عیینہؒ کا قول نقل کرتے ہیں: ''كل ما وصف الله تعالى من نفسِه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۳۱۲)

امام بیہقیؒ نے اسی طرح اوزاعیؒ، مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور لیث بن سعدؒ سے احادیث متشابہات کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ سبھی حضرات فرماتے ہیں: ''أَمِرُّوها كما جاء تْ بلا كيفِيَّة''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۳۱۲)

ابوسلیمان الخطابیؒ فرماتے ہیں: ''هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراءُ ها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها''. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص۴۱۷. وانظر: القول التمام. وتنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود)

## سلف سے منقول ''أَمِرُّوها على ما جاء ت'' کا مطلب اور متشابہات کی تاویل کی بحث:

اشکال: سلف سے منقول ''أَمِرّوها على ما جاء ت'' سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ید، وجہ، قدم وغیرہ ظاہری اور متبادر معانی پر محمول ہیں؛ جبکہ اشاعرہ ظاہری معانی نہیں لیتے؟

جواب: (۱) ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ ظاہری الفاظ پڑھتے رہو اور اس کی حقیقت کے درپے نہ ہو؛ قال الإمام الترمذي: ''والمذهب في هذا عن أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رووا هذه الأشياء ثم قالوا: تُروَى هذه الأحاديث ولا يُقال: كيف؟''. (سنن الترمذي، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار ۲۷۳/٤)

”وسئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات فقال: نؤمن بها ونصدِّق بها ولا كيف ولا معنى“. (کتاب العرش للذہبی، ص۲۵۸)

وقال الإمام مالك في أحاديث الصفات: أَمِرها على ما جاء ت بلا تفسير. (سیر أعلام النبلاء ۱۰۵/۸)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”والثالث إمرارها على ما جاء ت به مفوضًا معناها إلى الله تعالى“. (فتح الباري ۳۹۰/۱۳)

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ ”أمِروها على ما جاء ت“ کا مطلب بعض جگہ یہ ہو کہ ظاہر الدلالۃ محکمات کی طرف متشابہات کو لوٹا دو اور محکمات کی روشنی میں اس کے ممکنہ معانی کو بیان کیا کرو، ہاں! صحیح اور یقینی مطلب تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔ یعنی ید، قدم اور وجہ کے معروف معانی مت لو؛ بلکہ محکمات ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وغیرہ کی روشنی میں اس کے معانی بیان کیا کرو؛ لیکن یہ معانی درجہ یقین میں نہ ہوں؛ بلکہ احتمال کے درجے میں ہوں۔ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے: ”وتعالى الله أن يُحَدَّ أو يُوصفَ إلا بما وصفه نفسَه أو عَلَّمَه رُسُلَه بالمعنى الذي أراد بلا مِثلٍ ولا كيفٍ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾. (سير أعلام النبلاء ۹۷/۱۶)

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ قرآن کریم نے متشابہات کی تاویل کی مذمت کی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِيْ أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُحْكَمٰتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتٰبِ وَأُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِي قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَأْوِيْلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ﴾. الخ تو جواباً عرض ہے کہ اہل ضلال اس کی تاویل اپنی خواہش کے مطابق اور گمراہی پھیلانے کے لیے کرتے ہیں؛ جبکہ اہل حق اس کی تاویل اور وہ بھی یقینی نہیں محکمات اور لغت کی روشنی میں کرتے ہیں۔

آیت کریمہ میں اگر متشابہات سے مراد غیر مفہوم المراد ہو، تو ﴿اللّٰه﴾ پر وقف ہے، اور اگر متشابہات سے مراد مبہمات اور مشکلات ہوں، تو ﴿وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ﴾ پر وقف ہے اور ﴿فَأَمَّا الَّذِيْنَ فِي قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ میں اتباع متشابہات سے مراد ان کے معانی کو اپنی خواہش کے موافق بغیر دلیل کے لینا ہے، یا متشابہات کو لے کر محکمات کو چھوڑ دینا ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کسی جگہ نور کا لفظ آیا ہو، تو ان کو نور بنا کر جسمیت والے محکم نصوص کو چھوڑ دیں، اور ﴿ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ﴾ سے مراد لوگوں کو گمراہ کرنا، یا متشابہات کو محکمات سے ٹکرا دینا ہے، اور ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ﴾ میں تاویل سے مراد اس کی حقیقت ہے، یعنی اس کی حقیقت کو اللہ ہی جانتے ہیں۔

مدارك التنزيل میں ﴿وَابْتِغَآءَ تَأْوِيْلِهِ﴾ کے ذیل میں لکھا ہے: ”أي يوولونه التأويل الذي يشتهونه ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهُ إِلَّا اللّٰهُ﴾ أي: لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله“. (مدارك التنزيل ١/١٤٦)

یعنی تاویل کا معنی حقیقت ہے، یعنی اہل زیغ اس کے واقعی معنی کے درپے ہوتے ہیں؛ حالانکہ واقعی معنی اللہ تعالی ہی جانتے ہیں۔

یادرہے کہ بعض متشابہات کے معنی لغوی اور معنی مرادی دونوں معلوم نہیں، جیسے الٓمٓ اور کٓھٰیٰعٓصٓ، اور بعض متشابہات کے لغوی معنی معلوم ہیں؛ لیکن معنی مرادی معلوم نہیں، جیسے ید الله ، ضحك الله وغیرہ۔ محکم اور متشابہ کی تفسیر میں مفسرین حضرات نے طویل کلام فرمایا ہے اس سلسلہ میں تفاسیر کی طرف رجوع کیجئے۔

## متشابہات سے متعلق امام احمدؒ کا مذہب:

ابن قدامہ مقدسی فرماتے ہیں کہ علی بن عیسیٰؒ نے امام احمدؒ سے احادیث متشابہات کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: ”نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حقٌّ إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصفه به نفسه، أو وصف به رسوله بلا حد ولا غاية“. (ذم التأويل ، ص٢٢)

رئیس الحنابلہ ابوفضل تمیمیؒ اپنی کتاب ”اعتقاد الإمام المنبَّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل“ میں تحریر فرماتے ہیں: ”وكان يقول في معنى الاستواء: هو العلو والارتفاع، ولم يزل الله تعالى عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء، وإنما خصّ الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى، أي: علا عليه. ولا يجوز أن يقال: استوى بممارسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا. والله لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا تلحقه الحُدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش“. (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٣٨)

ابوفضل تمیمیؒ چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں: ”وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن السماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجئ في الشريعة“. (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٤٥)

ابوالفضل تمیمیؒ اس کتاب کے آخر میں فرماتے ہیں: ''**فهـذا ومـا شاكله محفوظ عنه، وما خالف ذلك كذب وزور**''. (اعتقاد الإمام المنبل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص٨٧. وانظر: حاشية العلامة الكوثري على دفع شبهة التشبيه، ص٨)

ابن رجب حنبلیؒ نے بھی امام احمدؒ کا یہی مذہب بیان کیا ہے اور اسی کو قابل اقتدا قرار دیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں: ''**والصواب ما عليه السلف من إمرار آيات الصفات كما جاء ت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح عن أحد منهم خلاف ذلك البتة خصوصًا الإمام أحمد، ولا خوضًا في معانيها ولا ضرب مثل من الأمثال لها، وإن كان بعض من كان قريبًا من زمن أحمد فيهم من فعل ذلك اتباعًا لطريقة مقاتل، فلا يقتدى به في ذلك إنما الاقتداء بأئمة الإسلام كابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأبي عبيد ونحوهم**''.(مجموعة رسائل ابن رجب ١٦/٣. وانظر: الطبقات الشافعية الكبرى ١٧/٢)

اورابن حجر ہیتمیؒ فرماتے ہیں: ''**وما اشتهر بين جهلة المنسوبين إلى هذا الإمام الأعظم المجتهد من أنه قائل بشيء من الجهة أو نحوها فكذب وبهتان وافتراء عليه**''. (الفتاوى الحديثية، ص٢٠٣. وانظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ٣٢٥/٣)

## امام احمد رحمہ اللہ کی طرف بعض کتابوں کی غلط نسبت:

جس طرح امام احمد رحمہ اللہ کی طرف بعض اقوال کی نسبت غلط ہے، اسی طرح آپ کی طرف بعض کتابوں کی نسبت بھی غلط ہے، مثلاً ''**رسالة الإصطخري**'' اور ''**الرد على الجهمية**''. ان کتابوں کی نسبت آپ کی طرف صحیح نہیں۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ''**لا كرسالة الإصطخري، ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد الله، فإن الرجل كان تقيًّا ورعًا لا يتفوه بمثل ذلك**''. (سير أعلام النبلاء ٢٨٧/١١)

علامہ ذہبی کی اس عبارت کی تعلیق میں شیخ شعیب ارناؤوط اصطخری پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''**هو أحمد بن جعفر بن يعقوب بن عبد الله الفارسي الإصطخري، ورسالته هذه المتضمنة لمذاهب أهل العلم ومذاهب الأثر، رواها عن الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، وقد ذكرها بتمامها القاضي أبو الحسين في طبقات الحنابلة (٢٤/١-٣٦) وفيها من العبارات ما يخالف ما عليه السلف مما يستبعد صدوره من مثل هذا الإمام الجليل، كقوله فيها: ''وكلّم الله موسى تكليمًا من فيه'' و''ناوله التوراة من يده إلى يديه'' وربما كان ذلك مدعاة**

للمؤلف أن يطعن في صحة نسبتها إلى الإمام''. (سير أعلام النبلاء ۲۸۷/۱۱)



اسی طرح ''الرد علی الجهمية '' کے بارے میں علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: '' ونسبة كتاب ''الرد علـى الـجهمية '' الذي فيه الرد على هؤلاء إلى أحمد نسبة كاذبة، وراويه الخضر بن المثنى مـجهـول، وقـد أنـصف الـذهـبي حيث قال: وفي النفس شيء من صحة هذه النسبة. ويقول الـناظم (أي: ابن القيم) في عزوه: إنّ الخضر المذكور عرفه الخلال. لكن لو كان بمثل هذا الـقـول تـزول الـجهالة لما وجد بين الرواة مجهول أصلا، على أن نظرنا إلى الخلال وغلامه ليـس كـنـظر الناظم وشيخه إليهما فضلا عمن دونهما في السند من مقلدة الحشوية، بل في متـن ''الردّ على الجهمية'' ما يجل مقدار أحمد عن أن يفوه بمثله جزمًا''. (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص۳۸. وانظر أيضًا: حاشيته على الاختلاف في اللفظ ، ص ٤٠)

اسی کتاب ''الـرد على الجهمية '' کے بارے میں شیخ شعیب ارناؤوط لکھتے ہیں: ''ومـما يؤكد أن هـذا الـكتـاب ليـس لـلإمـام أحمد أننا لا نجد له ذكرًا لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبـل مـمـن عـاصـروه وجـالسـوه، أو أتوا بعده مباشرة وكتبوا في الموضوع ذاته كالإمام البـخـاري (ت٢٥٦)، وعبـد الـلّٰـه بـن مسـلـم بـن قتيبة (ت٢٧٦)، وأبـي سـعيد الدارمي (ت ٢٨٠)، والإمـام أبـو الـحسـن الأشـعري قد ذكر عقيدة الإمام أحمد في كتابه ''مقالات الإسـلاميـن'' ولـكـنـه لـم يشر إلى هذا الكتاب مطلقًا ولم يستفد منها شيئًا''. (راجـع: العواصم والـقـواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ٣٤١/٤ مع تعليق الشيخ شعيب الأرناؤوط. وسير أعلام النبلاء ٢٨٧/١١. مع تعليق الشيخ شعيب الأرناؤوط. وتنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود لعبد العزيز الحاضري).

آیات واحادیث متشابہات کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک یہی ہے کہ نہ معنی بیان کیا جائے اور نہ حقیقت؛ اگرچہ امام احمدؒ کبھی کبھی تاویل بھی کرتے ہیں؛ چنانچہ امام بیہقیؒ نے امام احمدؒ کے مناقب میں نقل کیا ہے: ''قـال حنبل بن إسحاق سمعت عمي أبا عبد اللّٰه يعني أحمد يقول: احتجوا عليَّ يومئذ – يعني يوم نوظر في دار أمير المؤمنين – فقالوا : تجيئ سورة البقرة يوم القيامة. وتجيئ سـورة تبـارك، فـقـلـت لهم: ''إنما هو الثـواب. قـال اللّٰه: ﴿وَجَـآءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر:۲۳) إنـما تأتي قدرته، وإنـمـا القرآن أمثال ومواعظ''. قال البيهقي: وفيه دليل على أنه كان لا يعتقد في المجيئ الذي ورد بـه الـكـتـاب، والـنـزول الـذي وردت بـه السنة انتقالا من مكان إلى مكان كمجيئ ذوات الأجسام ونزولها، وإنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته''. (حاشية السيف الصقيل، ص۱۳۸)

## ائمہ حضرات کی طرف بعض اقوال وکتب کی غلط نسبت کی وضاحت اور امام ذہبی کا اپنی کتاب ''العلو'' میں درج شدہ باتوں سے رجوع:

شیخ عبدالہادی خرسہ نے اپنی کتاب ''اللّٰہ معنا بعلمه لا بذاته'' کے آخر میں ائمہ حضرات کی طرف بعض منسوب عبارات کی خبر لی ہے۔امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب عبارت: ''من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فقد كفر'' کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو یہ کہنا چاہتا ہے کہ اللہ تعالی کے لیے مکان تو ہے؛ لیکن مجھے معلوم نہیں آسمان میں ہے یا زمین پر ہے؛ چونکہ اس میں اللہ تعالی کو مکان میں متمکن قرار دیا ہے؛ اس لیے اس کو کفر کہا۔اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب عبارات پر تبصرہ فرمایا، نیز یہ بھی تحریر فرمایا کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب ''العلو'' میں درج شدہ باتوں سے رجوع فرمایا۔شیخ کی عبارت ملاحظہ کیجئے کتاب مذکور کے ص۱۱۴ سے ۱۱۶ تک خاتمۃ البحث میں لکھتے ہیں:

''وردُّ ما نسب إلى بعض الأئمة ممّا يوهم التجسيم والجهة:

۱- نسب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله قول: من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فقد كفر؛ لأن الله يقول: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. (طه:۵)، وعرشه فوق سبع سماوات.

والجواب: قوله ''وعرشه فوق سبع سماوات'' كذب على الإمام الأعظم؛ لأن راويه عنه أبو مطيع البلخي، وكان كذابا وضاعا.

وقد ذكر الإمام الشيخ أحمد الرفاعي الكبير ما نصه: وقال الإمام أبو حنيفة: من قال لا أعرف الله أفي السماء هو أم في الأرض فقد كفر؛ لأن هذا القول يوهم أن للحق مكانا، ومن توهّم أن للحق مكانا فهو مشبه.

أقول: فالزيادة المكذوبة على الإمام ليست موجودة فيما نقله الإمام الرفاعي رحمه الله، وانظر إلى شرحه. ذلك بأن هذا القول يوهِم أن للحق مكانا، وهو تشبيه مخالف للعقيدة الصحيحة.

۲- نقل المجسمة عن الإمام الشافعي رحمه الله قوله: وأن الله تعالى على عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء، وأن الله ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء.

والجواب: هذا الكلام كذب محض، وهو مدسوس على الإمام الشافعي رحمه الله،

وقد صرّح بدسها الحافظ الذهبي في ترجمة العشاري.

وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان نقلًا عن الذهبي: أدخلوا عليه أشياء فحدث بها بسلامة باطن، منها حديث موضوع في فضائل ليلة عاشوراء، ومنها عقيدة للشافعي.

۳- نسب إلى الإمام كتاب "الرد على الجهمية" وهو كتاب موضوع عليه، وقد صرَّح بوضعه الحافظ الذهبي في ترجمة الإمام أحمد في "سير أعلام النبلاء" فقال: ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد اللّٰه.

أقول: ومثل ذلك كتاب "السنة" لابن الإمام أحمد، وكتب عثمان بن سعيد الدارمي، و"التوحيد" لابن خزيمة الذي ندم على تصنيفه كما روى عنه ذلك الحافظ البيهقي في "الأسماء والصفات"، وكتاب "الصفات" وكتاب "الرؤية" نسبًا غلطًا للدارقطني، وكتاب "الإيمان" لابن منده، و"شرح العقيدة الطحاوية" لابن أبي العز المجسِّم، وكتاب "العلو" للذهبي صنّفه في أول حياته، ثم رجع عنه في كتبه الأخرى". (اللّٰه معنا بعلمه لا بذاته، لعبد الهادي الخرسة، ص ١١٤-١١٦)

## تفویض کا دوسرا درجہ:

تفویض کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ظاہری معنی بیان کرے اور ید وقدم وغیرہ کی حقیقت کا علم اللہ تعالی کے حوالے کرے، مثلاً: ید کا اہلِ سنت میں سے ماتریدیہ یوں اعتقاد رکھتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. علامہ زاہد کوثریؒ کہتے ہیں کہ تاویل تو یہ بھی ہے؛ لیکن اجمالی تاویل ہے۔ مخلوق کا ید ظاہر ہے اور خالق کا ید خلاف ظاہر ہے كما يليق بشأنه. اور متأخرین اشاعرہ جو تاویل کرتے ہیں وہ تفصیلی ہے، اور ان کی تاویل مثلاً ید سے قدرت اور نعمت وعطا کا معنی لینا اس لیے ہے کہ لوگ مجسمہ کی طرف راغب نہ ہوں۔ اور يد کا معنی قدرت سے کرنا اگرچہ تفویض کے خلاف ہے؛ لیکن يد قدرت ونعمت کے معنی میں آتا ہے، مثلا: "لا يدان لي به" یعنی فلان پر مجھے کوئی قدرت نہیں ہے۔ "لي عنده يد" احسان کا معنی مراد ہے۔

الغرض سلف یا تو بالکل ہی تاویل نہیں کرتے ہیں اور یہ تفویض کا پہلا درجہ ہے، یا تاویل اجمالی کرتے ہیں، مثلا کہتے ہیں: ليس له يد كأيدينا. یہ تاویل اجمالی ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں اور کہتے ہیں: له يد لا كأيدينا؛ بل المراد النعمة أو القدرة. یہ تاویل تفصیلی ہے۔

متأخرین تاویل کو جائز سمجھتے ہیں؛ لیکن تفویض کو اسلم قرار دیتے ہیں۔ اور بعض اوقات عوام کے عقیدہ کو بچانے کی خاطر تاویل کو ضروری سمجھتے ہیں۔

اشاعرہ، ماتریدیہ، شوافع اور احناف سبھی تاویل کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ اور امام رازیؒ بھی تاویل کے قائل ہیں۔ ابن ہمامؒ نے مسایرہ لکھی اور ان کے شاگرد ابن ابی شریف نے مسامرہ لکھی، سب نے تاویل کو جائز کہا۔ ابن عبد البر کہتے ہیں کہ جو تاویل نقل اور عقل کے خلاف نہ ہو وہ جائز ہے، مثلاً: ﴿اَلْيَوْمَ نَنْسٰكُمْ كَمَا نَسِيْتُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ﴾. (الجاثية: ٣٤) اگر اس کو ظاہر پر محمول کریں تو اللہ پر نسیان لازم آئے گا، جو کہ ذات خداوندی کے خلاف ہے، قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. (مريم: ٦٤)؛ اس لیے یہاں پر سبھی تاویل کرتے ہیں کہ نسیان بمعنی ترک ہے، اليوم ننساكم. أي: اليوم نترككم.

متقدمین نے بھی استویٰ کی تاویل کی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾. (طه: ٥) کی تاویل میں فرماتے ہیں: أي: استوىٰ أمره وقدرته فوق بريته. (مسند الربيع، رقم: ١٣٢)

## سلفی حضرات کا بعض آیات کی تاویل سے انکار اور بعض میں تاویل پر مجبور ہونا:

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں؛ لیکن ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ اور ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوْطَتٰنِ﴾ میں تاویل نہیں کرتے؛ بلکہ دو ہاتھ مراد لیتے ہیں۔ اور ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾ میں ید مفرد آیا تو تاویل کرتے ہوئے جنس مراد لیتے ہیں، جو ایک اور دو کو بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اور ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِأَيْدٍ﴾ میں أیدٍ جمع آیا تو جمع ما فوق الواحد پر محمول کرتے ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ دو کو اصل قرار دیا اور مفرد اور جمع میں تاویل کی۔ اور یہ قول تشبّہ سے اقرب ہے۔ محمد بن صالح عثیمین اپنی کتاب شرح عقیدہ واسطیہ میں عینین کو ثابت کرتے ہیں اور ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ میں جمع ما فوق الواحد مراد لیتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ يد لا كأيدينا اور أعين لا كأعيننا میں کیفیت کو مبہم رکھا اور جارحہ کو ثابت کیا۔ اللہ تعالیٰ اعمیٰ نہیں، تو دو آنکھوں کو ثابت کیا، یہ سب باتیں تشبّہ کی طرف میلان پر دلالت کرتی ہیں۔

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: "ولكن قد يقول قائل: إن لِلّٰه أكثر من يدين لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنَآ أَنْعَامًا﴾ (يس: ٧١) فأيدينا هنا جمع...؟ قلنا: فالجواب أن يقال: جاءت اليد مفردةً مثناةً وجمعًا. أما اليد التي جاءت بالإفراد، فإنّ المفرد المضاف يفيد العموم، فيشمل كل ما ثبت للّٰه من يد...، وأما المثنى والجمع فنقول: إن اللّٰه ليس له إلا يدان اثنتان...، فإما أن نقول بما ذهب إليه بعض العلماء من أنّ أقل الجمع اثنان، وعليه فـ "أيدينا" لا تدل على أكثر من اثنتين. وإما أن نقول: إن المراد بهذا الجمعِ التعظيمُ". (شرح العقيدة الواسطية، ص ٢٩٩. وانظر: مجموع الفتاوى ٦/٣٦٧)

**افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ لیکن اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے:**

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ کیونکہ اس میں کسی قسم کا ضرر نہیں؛ لیکن چونکہ اصل مقصد اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، نہ کہ تشبیہ؛ اس لیے اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلاف سے بھی بعض آیات واحادیث کی تاویل منقول ہے؛ چنانچہ ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ کی تاویل حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے شدت اور بعض نے ہولِ قیامت سے کی ہے، اور ﴿وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِأَيْدٍ﴾ میں بأيد کی بقوّة سے تاویل کی ہے۔ (دیکھئے: جامع البيان، والدر المنثور: القلم:٤٣، والذاريات:٤٧.. والأسماء والصفات للبيهقي، ص١٢٩ و٣٢٥)

فوق کا لفظ فوقیت کے معنی ظاہری میں صریح نہیں ہے؛ بلکہ فوقیتِ رُتبی بھی مراد لے سکتے ہیں، جیسے ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيْمٌ﴾. (یوسف:٧٦) میں مرتبہ کے اعتبار سے فوقیت مراد ہے، حسی فوقیت مراد نہیں کہ ایک عالم دوسرے عالم کے سر پر بیٹھا ہو۔ اسی طرح ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، ﴿وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾، ﴿رَفِيْعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ اور ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ﴾ میں بھی فوق رُتبی اور قہر وغلبہ وعظمت مراد ہے، یعنی حسی فوقیت نہیں؛ بلکہ مرتبہ کی فوقیت مراد ہے۔

ابن جہبل شافعیؒ فرماتے ہیں: ''الفوقية ترد لمعنيين: أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل بمعنى أن أسفل الأعلى مِن جانب رأس الأسفل، وهذا لا يقول به من لا يُجَسِّم...، وثانيها بمعنى المرتبة كما يقال: الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الأمير، وكما يقال: جلس فلان فوق فلان، والعلم فوق العمل، والصِّباغة فوق الدِّباغة. وقد وقع ذلك في قوله تعالى حيث قال: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ ولم يطلع أحدُهم على أكتاف الآخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُوْنَ﴾ وما ركبت القبط أكتاف بني إسرائيل ولا ظهورهم''. (رسالة الإمام ابن جهبل الشافعي في نفي الجهة، ص٤٧)

اگر سلفی حضرات ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾ میں تاویل نہیں کرتے ہیں، تو دوسری آیات میں بھی نہ کریں۔ وہاں کونسی مجبوری ہے؟!

اور اگر ہم استوی علی العرش کو اصل قرار دیں، تو پھر جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصے میں ہے کہ آپ جب اپنی قوم کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے اور ''شام'' جانے کا ارادہ کیا تو فرمایا: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِيْنِ﴾. (الصافات:٩٩) تو کیا اللہ تعالیٰ شام میں تھے؟!

مسلم شریف کی حدیث ہے: ''أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء''. (صحيح مسلم، باب مايقول عند النوم، رقم:۲۷۱۳) اس حدیث میں اللہ تعالی کے لیے فوق اور دون کا بھی لفظ آیا ہے؛ اس لیے یا تو سب کو کما يليق بشأنه کہا جائے، ورنہ تاویل ہی کرنی ہے تو سب جگہ تاویل کریں۔

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾. (ق:۱٦) اگر تاویل نہ کریں تو کما يليق بشأنه کہنا کافی ہے، اور اگر تاویل کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی علم کے اعتبار سے قریب ہیں۔

صحیح مسلم کی روایت ہے: ''أقرب ما يكون العبد من ربّه وهو ساجد''. (صحيح مسلم، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم:٤٨٢) اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ سجدے کی حالت میں اللہ تعالیٰ بندے کے قریب تر ہوتے ہیں، اور اگر تاویل کریں تو قرب محبت مراد ہوگا۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں: ''معناه أقرب ما يكون من رحمة ربه وفضله''. (شرح النووي على مسلم ٤/٢٠٠، باب ما يقال في الركوع والسجود)

حدیث میں آتا ہے: ''الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عُنق راحلة أحدكم''. (صحيح مسلم، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، رقم: ٢٧٠٤. ومثله في سنن أبي داود، باب في الاستغفار، رقم:١٥٢٦.)

اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالی ذات کے اعتبار سے بہت قریب ہیں کما يليق بشأنه یا نفوض علمه إلى الله، اور اگر تاویل کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالی تصرف کے اعتبار سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور تصرف میں تمام مواضع برابر ہیں۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ''وهذا مجاز كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾ والمراد تحقيق سماع الدعاء''. (شرح سنن أبي داود لبدر الدين العيني ٥/٥٣٦)

## اللہ تعالی کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر جگہ اس کی تجلی، علم، قرب اور تصرف ہے۔

تقی الدین سبکیؒ نے السیف الصقیل میں امام مالکؒ کے کاتب حبیبؒ سے سنداً نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ سے حدیث: ''ينزل ربّنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة'' کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپؒ نے فرمایا: ينزل أمره كل سحر، وأما هو فهو دائم لا يزول، وهو بكل مكان. (السيف الصقيل، ص۱۲۸-۱۲۹)

علامہ کوثریؒ امام مالکؒ کے قول ''وهو بكل مكان'' کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ''المراد أنه لا يوصف بمكان دون مكان حيث تنزه عن الأمكنة...، وأما قول الترمذي في حديث لهبط على الله:

"وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وقدرتُه وسلطانُه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه". فقد تعقبه ابن العربي في "العارضة" وقال: إن علم الله لا يحل في مكان، ولا ينتسب إلى جهة، كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شيء في كل موضع، وعلى كل حال فما كان فهو بعلم الله، لا يشذ عنه شيءٌ ولا يعزب عن علمه موجودٌ ولا معدومٌ. والمقصود من الخبر أن نسبة الباري من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته". (حاشية السيف الصقيل، ص ۱۲۹)

علامہ صاویؒ فرماتے ہیں: "شاع على ألسنة العوام "الله موجود في كل الوجود" وهو كلام صحيح في نفسه؛ لأن مفاده وحدة الوجود، لكنه غير لائق منهم لإيهام الحلول. وتأويله أن تقول: معناه أنه مع كل موجود، أي لا يغيب عنه موجود أصلا. ومعيته معه معناه: تصرُّفه فيه وتدبيره له معيَّةً معنويةً لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو. لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء". (حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۱۳٦)

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے، تو کیا بیت الخلا میں بھی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ تصرف، علم اور رحمت کے اعتبار سے موجود ہیں، اللہ تعالیٰ کا تصرف اور قدرت ہر جگہ موجود ہے، اور یہ کوئی نہیں کہتا کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ بیت الخلاء میں بیٹھے ہیں، یہ مجسمہ اور معتزلہ کا مذہب ہے، اہل سنت کا نہیں۔

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ استوی بمعنی استیلاء ہے۔ اور استیلاء تو اس کو کہتے ہیں کہ جو کسی کے ساتھ لڑائی کرے اور مغلوب ہونے کے بعد غلبہ حاصل کرے، تو کیا اللہ تعالیٰ قتال کر رہے تھے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال ان پر بھی وارد ہوتا ہے کہ وہ استواء کو بمعنی استقرار کے لیتے ہیں جو کہ حرکت اور اضطراب کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ (تعالى الله عن ذٰلك علوًّا كبيرًا) بلکہ استیلاء کا معنی یہ ہے کہ سب چیزیں تحت القدرۃ ہیں۔

## سلفی حضرات کا حدیث "أوعال" سے استوی علی العرش پر استدلال:

سلفی حضرات استوی علی العرش کے بارے میں ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمانوں کا شمار کرانے اور ان کے درمیان کی دوری کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ثم فوق ذلك ثمانية أوعال ...ثم على ظُهورهم العرشُ... ثُمّ اللّٰهُ تبارك وتعالى فوق ذلك. (سنن أبي داود، رقم:

٧٤٢٣. سنن الترمذي، رقم: ٣٣٢٠. سنن ابن ماجه، رقم:١٩٣)



ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے؛ لیکن ابن معینؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، ابراہیم الحربیؒ، امام نسائیؒ، ابن عدیؒ، ابن الجوزیؒ، ابن العربیؒ، اور ابوحیانؒ نے اسے غیر صحیح کہا ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے منقطع اور امام احمدؒ نے اس حدیث کے ایک راوی یحییٰ بن العلاء کو کذاب اور واضع الحدیث کہا ہے۔ اور ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: **إن الخبر باطل.** اور امام ترمذیؒ کے اسے حسن کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سماک بن حرب کے بعد اس کے طرق متعدد ہیں۔ اور اگر بالفرض حدیث صحیح بھی ہو، تو متشابہات میں سے ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: **مقالات الكوثري، أسطورة الأوعال، ص٣٠٨-٣١٤.**

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "**العرش فوق الماء، والله فوق العرش**". (تفسير القرطبي، البقرة: ٢٥٥). اس روایت میں فوقیت ایسی نہیں، جیسے زید مثلاً چھت پر بیٹھا ہو؛ بلکہ فوقیت یا تو مرتبہ اور قدرت کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ ابواللیث سمرقندی نے اس کی تفسیر "**بالعلو والقدرة**" سے کی ہے۔ (تفسير السمرقندي ١/١٦٩)، یا یہ متشابہات میں سے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**﴾، ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيْمٌ**﴾ اور ﴿**يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ**﴾ متشابہات کے قبیل سے ہے۔

امام مالک سے کسی نے استوی علی العرش کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا، آپ تکیہ لگائے ہوئے تھے، بیٹھ گئے اور پسینہ آ گیا اور فرمایا: **لا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع.** اور سائل کے بارے میں حکم دیا کہ یہ بدعتی ہے اسے یہاں سے نکال دیا جائے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩.)

ابن عبدالبرؒ نے تمہید میں امام مالکؒ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ایک عراقی شخص نے آپ کے پاس آ کر کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں، امام مالکؒ نے سر جھکا لیا، تو اس شخص نے کہا: **يا أبا عبد الله!** ﴿**اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى**﴾ (طه:٥) **كيف استوى؟** امام مالکؒ نے جواب میں فرمایا: **سألتَ عن غير مجهول، وتكلمت في غير معقول، إنك امرؤ سوء، أخرجوه.** چنانچہ لوگوں نے اسے پکڑ کر وہاں سے نکال دیا۔ (التمهيد ٧/١٥١)

امام بیہقیؒ نے امام مالکؒ کے اس مقولے کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے: **الاستواء غير مجهول** (غیر مجہول کا یہ مطلب نہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ کس طرح استوی ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے: **الاستواء معلوم في القرآن**). **والكيف غير معقول** (یعنی اس کا تصور ہی نہ کیا جائے؛ کیونکہ اس کا علم قرآن اور حدیث سے ہی ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کا ذکر نہیں) **والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.** (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٧٩. وانظر أيضًا: شرح اعتقاد أهل السنة ٣/٤٤١. والتمهيد لابن عبد البر ٧/١٣٨)

سیف بن علی العصری نے القول التمام میں امام مالکؒ کے اس مقولے کے متعدد طرق، الفاظ کے اختلاف اورلغوی واصطلاحی معانی کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (القول التمام، ص۲۸۷-۳۰۲. وانظر: روح المعاني، طه: ۵)



## سلفی حضرات کا امام مالکؒ کے بعض اقوال سے استدلال:

سلفی حضرات امام مالکؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں، جسے ابن عبد البرؒ نے عبداللہ بن نافع کے طریق سے نقل کیا ہے: ''كان مالك يقول: الله في السماء، وعلمه في كل مكان لا يخلو منه شيء''. (الانتقاء، ص ۷۱)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ اس کی تعلیق میں فرماتے ہیں: ''ابن نافع وسُرَيج في حفظهما وضبطهما على ما تَعرِف. ولم يروِ أحد من أصحاب مالك عنه مثل هذا، بل المتواتر عنه عدم الخوض في الصفات وفيما ليس تحته عمل، كما كان عليه عمل أهل المدينة على ما في ''شرح السنة'' لللالكائي وغيره. وقد سبق من المصنف رواية إباء مالك حتى عن القول بنقص الإيمان، ويأتي عنه أيضًا بسنده ما ذكر هنا بدون زيادة ''وكان مالك يقول: الله في السماء، الخ'' فآثار الافتعال ظاهرة على هذه الزيادة، على أن هذه الرواية مما شذّ به عبد الله بن أحمد عن أبيه، وقول أبيه في ابن نافع الصائغ معروف، وكم فيما يُنسَب إلى عبد الله مما يُضرَب به عُرضُ الحائط ويَرُوجُ على من لا ينظر إلى ما يَدخُل في روايات المكثرين عن آبائهم''. (وانظر: مقدمة كتاب الأسماء والصفات للكوثري، ص ۱۰. وحاشيته على السيف الصقيل، ص ۱۲۹)

## لغت میں استویٰ کے متعدد معانی:

سلفی حضرات استویٰ کی تعریف استقرار سے کرتے ہیں جبکہ استویٰ کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں:

(۱) استویٰ بمعنی مضبوط ہوا، جیسے: ﴿فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ﴾. (الفتح: ۲۹)

(۲) استویٰ بمعنی سوار ہوا، جیسے: ﴿لِتَسْتَوُوا عَلٰى ظُهُوْرِهٖ﴾. (الزخرف: ۱۳)

(۳) استویٰ بمعنی قصد، جیسے: ﴿ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَآءِ﴾. (البقرة: ۲۹) أي: قصد.

(۴) استویٰ بمعنی غلبہ، جیسے: ''قد استوَى بشر على العراق من غير سيف ودم مُهراق''، یا جیسے ''إذا ما علونا واستوينا عليهم''. أي: غلبنا عليهم.

کلّیات ابی البقاء میں لکھا ہے کہ استویٰ کے بعد علیٰ آ جائے تو غلبہ کے معنی میں ہوتا ہے۔

اور استویٰ کا ایک معنی لینا اور دوسرے معانی کو چھوڑ دینا بعض اوقات تجسیم کی طرف لے جاتا ہے؛ اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ معنی بیان ہی مت کرو۔

متأخرین کہتے ہیں کہ کبھی کبھی تاویل کرنی پڑتی ہے، جیسے ﴿نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ﴾. (التوبة:٦٧) میں ظاہری معنی بھول جانے کے ہیں؛ جبکہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾. (مريم:٦٤) اللہ تعالیٰ کوئی چیز نہیں بھولتے؛ اس لیے پہلی آیت میں بالاتفاق نسیان بمعنی ترک ہوگا۔

اسی طرح کبھی تاویل ضروری ہوتی ہے، جیسے حدیث میں آتا ہے: "یا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني..." (صحيح مسلم، باب فضل عيادة المريض، رقم:٢٥٦٩) اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں بیمار ہوا، تم نے میری عیادت نہیں کی۔ بندہ عرض کرے گا: آپ تو بیمار نہیں ہوتے۔ تو ارشاد ہوگا کہ میرا فلاں بندہ بیمار تھا اگر تم اس کی عیادت کو جاتے، تو اللہ تعالیٰ کو وہاں پاتے۔ یعنی تمھاری عیادت سے وہ بیمار خوش ہوجاتا، تو اللہ تعالیٰ بھی خوش اور راضی ہوجاتے۔

## سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت کرنا:

علامہ ابن تیمیہؒ نقل کرتے ہیں: "قال أبو سعيد: والله تعالى له حد، لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله تعالى، ولمكانه أيضًا حدٌّ وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. قال: وسئل ابن المبارك بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد. فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه، فقال: ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾..." (بيان تلبيس الجهمية ٢/٦٠٥ و٣/٦٨٧ و٥/١٦٤. درء تعارض العقل والنقل ٢/٥٧)

## عبداللہ بن مبارکؒ کے قول "بحد" کا صحیح مطلب:

امام بیہقیؒ نے عبداللہ ابن مبارکؒ کے مذکورہ قول کو اپنی سند سے "الاسماء والصفات" میں نقل کیا ہے۔ سند کے حذف کے ساتھ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "قال علي بن الحسن :سألت عبد الله بن المبارك، قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية ، نقول: هو هو. قلتُ: بحدٍّ؟ قال: إي والله بحدٍّ".

امام بیہقیؒ عبداللہ بن مبارکؒ کے اس قول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "إنما أراد عبد الله بالحدِّ حدَّ السَّمْع، وهو أنّ خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى، فهو على عرشه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان، وحكايته تدل على مراده". (الأسماء والصفات للبيهقي، ص٣٩٥)

سلفی حضرات کے نزدیک حد سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:
"وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدرته. ويقال: حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك".

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "إذن ها هو ابن تيمية ينص على أن الحد له معنيان أو أمران يصدق عليهما: الأول هو الصفة الخاصة بالشيء، والثاني الجهات والجوانب المميزة، أي النهايات والأطراف.

واعلم أن ابن تيمية عند ما يثبت الحد لله تعالى فإنه يثبت هذين المعنيين في حقه تعالى، بل هو يريد بالحد أصالة المعنى الثاني؛ لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم منه، وهذا هو معنى قوله "إن هذا المعنى أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك" أي: والعرف الشرعي الخاص.

والمعنى الأول للحد عند ابن تيمية يسميه الصفة، والمعنى الثاني عنده يسميه القدر، فكل محل أثبت فيه القدر لله، فإنه إنما يثبت الحد والجهة والحيز والجسمية؛ لأن هذه المعاني لا تنفك عن الحجم الذي هو القدر". (الكاشف الصغير، ص٢١٦. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص٢٢٥)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالی کے لیے حد ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "إن كثيرا من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحدٍّ، ومنهم من لم يطلق لفظ الحد، وبعضهم أنكروا الحد". (بيان تلبيس الجهمية ٧٢٥/٢)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: "وهذا هو المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد لله". (بيان تلبيس الجهمية ٧٠٦/٣)

ابن تیمیہؒ اپنی اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: "وأما سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم فألفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفة الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضي التركيب والانقسام، وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لِلّٰه حدٌّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره". (بيان تلبيس الجهمية ٥٩١/٣)

## سلفی حضرات کا اللہ تعالی کے لیے حیّز ثابت کرنا:

حیز: اس جگہ کو کہتے ہیں جسے جسم گھیرے ہوئے ہو۔ سید شریف جرجانیؒ فرماتے ہیں: "الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر

**الفرد''.** (التعريفات، ص ٤٢)

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں: **''ويقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئًا موجودًا منفصلًا عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه... ولا نسلم أنه ممتنع، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية''.** (بيان تلبيس الجهمية ۷۹۸/۳. وانظر: مجموع الفتاوى ٤۲/۳. ومنهاج السنة ٥٥٦/۲. وبيان تلبيس الجهمية ٦۱۱/۳)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: **''يوضح ابن تيمية بأن الحيز بمعنى حدود الشيء، وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عند ما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم. فابن تيمية يصرح هنا أن هذا المعنى من الحيز غير ممتنع على الله تعالى، بل هو أبلغ من الصفات الذاتية، أي ثبوته في حق الله أقوى من ثبوت الصفات الذاتية له تعالى مثل القدرة والعلم''.** (الكاشف الصغير، ص ٢٥٤)

## ایک تنبیہ:

علامہ بجنوری انوار الباری میں تحریر فرماتے ہیں: ''(ایک مسامحت) حضرت تھانوی کی نہایت اہم تحقیقات عالیہ علمیہ بابت استوا علی العرش جو کئی جگہ ''بوادر النوادر'' میں مذکور ہیں، اہل علم کے لیے ان کا مطالعہ نہایت ضروری واہم ہے؛ البتہ ایک جگہ بعض مفسرین کی مسامحت کی وجہ سے حضرتؒ نے سلف کی طرف استوا بمعنی استقرار منسوب کیا ہے۔ وہ صحیح نہیں۔

استوا کے معنی سلف سے استعلاء، (رفع رتبی) وغیرہ ضرور منقول ہیں؛ لیکن استقرار وتمکن یا جلوس علی العرش کے معانی صحیح طور سے منقول نہیں ہوئے ہیں۔ (انوار الباری ۲۷۴/۱۸-۲۷۵)

## ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے بارے میں بعض اہل علم کے فتاوی:

شیخ بخیت مطیعی نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کے بارے میں لکھا ہے: **''إن ابن تيمية وابن القيم كلاهما من أكابر أهل السنة والجماعة، ومن شيوخ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وإن ابن تيمية كان شيخ الإسلام في عصره، وهذا لا نزاع فيه، وإنما كان لابن تيمية مسائل من الأصول والفروع ووافقه عليها ابن القيم، أخطأ فيها وخالف فيها السلف فأنكرها عليه علماء عصره، وأوذي بسببها، وقاموا عليه مرارًا لأجلها، ولا يحفظ عن أحد منهم أنه أفتى بتكفيره مع**

ما نسب إليه من مخالفة السلف، وقد ردَّ عليه التاج ابن السبكي في "الطبقات الكبرى"، وكذلك ابن حجر الهيتمي وغيرهما كثير من العلماء ممن عاصرهما وغيرهم ممن تأخر عنهما. فالواجب – أخذًا من كلام ابن حجر العسقلاني والسراج البلقيني– على من اتصف بالعلم أن يتأمل كلام ابن تيمية وابن القيم في مؤلفاتهما فيفرز من ذلك ما ينكر ويحذر منه على قصد النصح، ويثني عليهما لفضائلهما فيما أصابا من ذلك، والله يحفظنا من الخطأ والخلل ويحمينا من الزيغ والزلل. آمين". (الفتاوى لمحمد بن بخيت المطيعي، ص ٤٤٠، ط: دار الصيد، دمشق)

حافظ ابوزرعہ عراقی الاجوبۃ المرضیہ میں لکھتے ہیں: " أما الشيخ تقي الدين ابن تيميه، فهو إمام واسع العلم، كثير الفضائل والمحاسن، زاهد في الدنيا، راغب في الآخرة على طريقة السلف الصالح، لكنه كما قيل فيه: "علمه أكثر من عقله" فأداه اجتهاده إلى خرق الإجماع في مسائل كثيرة، قيل: إنها تبلغ ستين مسألة، فأخذته الألسنة بسبب ذلك، وتطرق إليه اللوم، وامتُحِن بهذا السبب، ومات مسجونًا بسبب ذلك، والمنتصِر له يجعله كغيره من الأئمة في أنه لا تضره المخالفة في مسائل الفروع إذا كان ذلك عن اجتهاد، ولكن المخالف له يقول: ليست مسائله كلها في الفروع، بل كثير منها في الأصول، وما كان منها من الفروع فما كان يسوغ له المخالفة فيها بعد انعقاد الإجماع عليها، ولم يقع للأئمة المتبوعين مخالفة في مسائل انعقد الإجماع عليها قبلهم، بل لم يقع لأحد منهم إلا وهومسبوق به من بعض السلف، كما صرح به غير واحد من الأئمة، وما أبشع مسألتي ابن تيمية في الطلاق والزيارة! وقد رد عليه فيهما معًا الشيخ الإمام تقي الدين السبكي، وأفرد ذلك بالتصنيف، فأجاد وأحسن". (الأجوبة المرضية عن الأسئلة المكية، ص ٩١–٩٩، المسألة الحادية والعشرون، ط: مكتبة التوعية الإسلامية، مصر).

## علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب:

ہم نے اس شعر اور گزشتہ بعض اشعار کی تشریح میں علامہ ابن تیمیہؒ کی ان عبارتوں کو ذکر کیا جو جمہور اشاعرہ حضرات کے مسلک کے خلاف ہیں۔ اسی طرح علمائے کرام نے علامہ ابن تیمیہؒ کے بعض دیگر ان تفردات کو ذکر کیا ہے جو جمہور علما کے خلاف ہیں، مثلاً وہ ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک شمار کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی نیت سے سفر ناجائز سمجھتے ہیں، عالَم کو قدیم بالنوع کہتے ہیں، جہنم کی نار کو فانی کہتے ہیں، توسل بالذات کا انکار کرتے ہیں، اللہ تعالی کو محل حوادث مانتے ہیں۔ اس کے باوجود اکابر علما نے بلند الفاظ سے ان کی

تعریف فرمائی اور ان کو شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب فرمایا اور ساتھ ہی ان کے تفردات سے دامن بچاتے ہوئے ان کی بعض عبارتوں کی تاویل کی اور بعض کو رد فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ کو شیخ الاسلام کہنے کے چند حوالے ملاحظہ فرمائیں:

۱-ابن کثیر رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں: ''**قال شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس ابن تيمية: هذا حديث موضوع مختلق باتفاق أهل المعرفة**''. (تفسير ابن كثير، النساء:۷۷)

۲-ابن کثیر البدایۃ والنہایۃ میں لکھتے ہیں: ''**وفاة شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن تيمية**''. (البداية والنهاية ۵۵۲/۱۳)

۳-علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''**وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: لو كان الخضر حيًّا لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ويجاهد بين يديه ويتعلم منه**''. (روح المعاني، الكهف: ٦٥)

۴-علامہ ابن قیم فرماتے ہیں: ''**فقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن رجل قال: ليلة الإسراء أفضلُ من ليلة القدر**''. (زاد المعاد ۵۷/۱)

۵-علامہ ذہبی رحمہ اللہ تعالی ''**تذكرة الحفاظ**'' اور ''**العبر**'' میں لکھتے ہیں: ''**ابن تيمية الشيخ الإمام العلامة الحافظ الناقد الفقيه المجتهد المفسر البارع شيخ الإسلام**''. (تذكرة الحفاظ ١٤٩٦/٤)

''**ومات في قلعة دمشق ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني معتقلا**''. (العبر في خبر من غبر ٨٤/٤)

۶-علامہ زرکلی ان کے حالات میں لکھتے ہیں: ''**أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ...أبو العباس تقي الدين ابن تيمية الإمام شيخ الإسلام**''. (الأعلام للزركلي ١٤٤/١)

۷-حاجی خلیفہ لکھتے ہیں: ''**رفع الملام عن الأئمة الأعلام: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحنبلي**''. (كشف الظنون ۷۵۷/۱)

۸-عمر بن رضا کحالہ معجم المؤلفین میں لکھتے ہیں: ''**أحمد بن تيمية ... الحراني، ثم الدمشقي الحنبلي شيخ الإسلام محدث حافظ**''. (معجم المؤلفين ۲٦١/۱)

۹-علامہ شامی رحمہ اللہ تعالی نے بھی اپنی تصانیف میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب

استعمال کیا ہے: ”ورأيت في كتاب الصارم المسلول لشيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي“. (ردالمحتار ٤/٢١٤)

”ثم تبعه على ذلك من الحنابلة الإمام شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية“. (مجموعة رسائل ابن عابدين ، الرسالة الخامسة عشرة، ص ٣١٥)

۱۰-مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالی کی مشہور کتاب ”قواعد في علوم الحديث“ کی تعلیق میں شیخ عبدالفتاح ابوغدۃ نے ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بارے میں مولانا ظفر احمد عثمانی کے ساتھ پیش آنے والا ایک واقعہ ذکر فرمایا ہے اوراس کے آخر میں مولانا ظفر احمد عثمانی کا خط بھی نقل کیا ہے، جوحسب ذیل ہے:

”فكتب إليّ –رعاه الله– بخط يده ما يلي: وقد أمرت بعض أصحابي أن يضربوا على هذه العبارة في حق الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ولكنه نسي وأنساني الشيطان أن أذكره، فاضربوا أنتم على هذه العبارة، واكتبوا في الهامش: إن المؤلف قد رجع عن تلك العبارة، وكان من هفوات القلم، وهو يستغفر الله ويتوب إليه من سوء الأدب في حق أئمة الإسلام، ومنهم: الإمام ابن تيمية الحراني شيخ الإسلام، رحمه الله تعالى وأدخله وإيانا دار السلام“. (قواعد في علوم الحديث، ص ٤٤٢)

۱۱-علامہ مقریزی رحمہ اللہ تعالی لکھتے ہیں: ”وفيها توجه شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية في ذي الحجة من دمشق“. (السلوك لمعرفة دول الملوك ٢/٣٨٤)

۱۲-علامہ حموی رحمہ اللہ تعالی شرح الاشباہ میں رقم طراز ہیں: ’أقول: يؤيده ما في فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية“. (١٦٣/١)

”قال الشيخ قاسم في فتاواه معزيا إلى شيخ الإسلام يعني ابن تيمية قول الفقهاء نصوص الواقف كنصوص الشارع، يعني في الفهم والدلالة لا في وجوب العمل“. (١٠٦/٤)

۱۳- اسی طرح علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالی نے اگرچہ شیخ الاسلام کا لقب تو استعمال نہیں کیا؛ لیکن تعریفی کلمات کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”وقد بالغ الحافظ عالم العرب أبو العباس بن تيمية في تضعيفه“. (البحر الرائق ٣٠٩/١)

۱۴-علامہ صنعانیؒ فرماتے ہیں: ”قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: السر في قراءَ تهما في صلاة فجر يوم الجمعة أنهما تضمنتا ما كان وما يكون في يومهما“. (سبل السلام شرح بلوغ المرام ٣٦٣/١)

۱۵-مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالی ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالی کے معتقد تھے، وہ اپنے رسالہ ''إكفار الملحدين في ضروريات الدين'' میں ایک جگہ لکھتے ہیں: ''قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهؤلاء عندهم النبوة مكتسبة''. (ص ۱۱۵)



۱۶- مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ''شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: والإجماع أعظم الحجج''. (راہ سنت، ص۴۱)

۱۷-مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب ''تاریخ دعوت وعزیمت'' میں ایک مکمل جلد ابن تیمیہ رحمہ اللہ پر لکھی ہے، جس میں کئی جگہوں پر ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب استعمال کیا ہے۔

مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ ہمارے اکثر اکابر علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے کمالات علمی سے متاثر تھے اور ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب اختیار فرمایا؛ لیکن ہمارے بعض اکابر ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے غیر معمولی اصولی وفروعی تفردات کی وجہ سے ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب پسند نہیں کرتے تھے؛ چنانچہ مولانا احمد رضا بجنوری فرماتے ہیں:

''حضرت الاستاذ شیخ الاسلام مولانا مدنیؒ تو حضرت شاہ عبدالعزیزؒ سے بھی زیادہ اس معاملہ میں سخت تھے؛ کیونکہ انھوں نے علامہ کی قلمی تالیفات کا بھی مطالعہ کیا تھا اور وہ علامہ ابن تیمیہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب بھی پسند نہ کرتے تھے؛ اسی لیے حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحبؒ کو بذل المجہود میں علامہ کو شیخ الاسلام لکھنے پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا تھا اور حضرت کی ''الشہاب'' تو احقاق حق وابطال باطل کا بے نظیر علمی وتحقیقی شاہکار ہے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ سب سے بہتر ومحتاط فیصلہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ذہبیؒ وغیرہ کا یہی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ کے علمی نوادر سے استفادہ کیا جائے اور ان کے تفردات خلاف جمہور سے صرف نظر کی جائے۔ اور اسی طریقہ کو ہمارے اکابر نے بھی پسند کیا ہے۔ (ملفوظات کشمیری، ص۴۱۴)

ابن ناصر الدین دمشقی (م:۸۴۲ھ) نے ''الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر'' میں ۸۷ علمائے کرام کے نام ان کے مختصر حالات کے ساتھ درج فرمائے ہیں جنھوں نے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب فرمایا ہے، یا آپ کے بارے میں تعریفی کلمات فرمائے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہ کے شذوذ سے بحث نہیں کی گئی ہے؛ اس لیے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان اکابر نے ابن تیمیہ کے شذوذ کو صحیح تسلیم کرلیا ہے؛ بلکہ ان حضرات نے اپنی تالیفات میں علامہ ابن تیمیہ کا علمی طور پر رد لکھا ہے اور ان کی غلطی کا بیان کیا ہے۔

## علامہ ابن تیمیہؒ کے بعض تفردات:

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے ایسے تفردات ہیں جو اجماع کے خلاف ہیں۔

اس سلسلے میں چند علمائے کرام کی عبارات ملاحظہ فرمائیں:

۱-علامہ ابن حجر عسقلانی صاحب فتح الباری فرماتے ہیں: ''**فإنه شيخ مشايخ الإسلام في عصره بلا ريب، والمسائل التي أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهي ولا يصر على القول بها بعد قيام الدليل عنادا... فالذي أصاب فيه وهو الأكثر يستفاد منه ويترحم عليه بسببه، والذي أخطأ فيه لا يقلد فيه، بل هو معذور**''. (۱۴/۱)

۲-علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ''**وقد انفرد بفتاوى نيل من عرضه لأجلها، وهي مغمورة في بحر علمه، فالله تعالى يسامحه ويرضى عنه، فما رأيت مثله، وكل أحد من الأمة فيؤخذ من قوله ويترك فكان ماذا؟**'' (تذكرة الحفاظ ۱۹۲/۴)

۳-علامہ بجنوری رحمہ اللہ تعالی جو علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالی کے شاگردوں میں سے ہیں، فرماتے ہیں: امام احمد رعاف ونکسیر کی وجہ سے نقض وضو کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابن تیمیہ خارج من غیر السبیلین سے نقض وضو کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہوگئے۔ یہ وہی بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود قائم کر لی ان میں انھوں نے امام احمد کی بھی پروانہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ اکابر امت سے بالکل الگ ہوکر ہی چل پڑے اور اپنی ہی کہتے ہیں، دوسروں کی سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا) یعنی دوسروں کے دلائل سے صرف نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جواب دہی ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بات علمی تحقیق کے شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف جیسے جلیل القدر محقق ومحدث کے لیے موزوں نہ تھی؛ چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے؛ اس لیے ان سے موصوف کی عظمت وقدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہے اور اس کا اعلان واظہار بھی ضروری ہے؛ تاکہ تحقیق واحقاق حق میں کوتاہی نہ ہو۔ ساتھ ہی عرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا ہے کہ معصوم بجز انبیا علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں۔ (انوار الباری ۶۳/۶)

۴-مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ معارف السنن میں لکھتے ہیں: ''**قال الراقم عفا الله عنه: شذوذ ابن تيمية في مسائل الطلاق نظير شذوذه في مسائل أخرى أصولا وفروعًا، وهي كثيرة جدًّا، ومشايخنا مع الاعتراف بسعة علمه واستبحاره المدهش يردون عليه في شواذه ولا يسايرون معه في شيء، وقد قام عصبة من أجلة أهل عصره ومن بعده بالرد عليه في هذه المسائل وغيرها، كالحافظ تقي الدين أبي الحسن السبكي، والكمال الزملكاني، وابن جهبل، وابن الفركاح، والعز بن جماعة، والصلاح العلائي، والتقي الحصني، وغيرهم من**

**الأعلام**". (معارف السنن ٦/٤٧٢-٤٧٣)

۵-مولانا سعید احمد اکبرآبادیؒ لکھتے ہیں: ''اصحاب مذاہب سے ابن تیمیہؒ کے اختلافات چار قسم کے ہیں: ۱-اگرچہ ابن تیمیہؒ اپنے کو امام احمد بن حنبلؒ کا پیرو بتاتے ہیں، باوجود اس کے انھوں نے چھبیس مسائل میں اختلاف کیا ہے۔ ۲-سولہ مسائل میں احمد بن حنبلؒ کے مسلک کو قطعی طور پر نظرانداز کر کے باقی تین اماموں میں سے کسی ایک کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔ ۳-اُنتالیس مسائل میں انھوں نے چاروں ائمہ کے فیصلوں کو چھوڑ کر اپنی آزادرائے کو ترجیح دی ہے۔ ۴-اُنتالیس مسائل ایسے ہیں جہاں انھوں نے اجماعِ امت کو نظرانداز کر دیا ہے اور اپنی ذاتی رائے کو اہمیت دی ہے۔ (علامہ ابن تیمیہ اور ان کے ہم عصر علما، ص ۸)

## علامہ ابن تیمیہؒ کے مختصر حالات اور ابن تیمیہ سے شہرت کی وجوہات:

علامہ ابن تیمیہ کا نام: احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن عبداللہ بن محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر بن علی بن عبداللہ ابن تیمیہ ہے۔ ابوالعباس آپ کی کنیت اور تقی الدین لقب ہے۔ اور ابن تیمیہ آپ کا خاندانی نام ہے۔

ابوالبرکات ابن المستوفی نے تاریخ اربل میں لکھا ہے کہ میں نے محمد بن الخضر بن محمد ابن تیمیہ سے تیمیہ کے نام کی وجہ دریافت کی تو انھوں نے کہا کہ میرے والد یا دادا حج کے لیے گئے اور ان کی بیوی حاملہ تھی، جب تیماء پہنچے تو ایک چھوٹی سی بچی پر جو خیمے سے باہر نکل رہی تھی نظر پڑی، جب حج سے واپس حران آئے تو ان کی بیوی کے ہاں بچی پیدا ہو چکی تھی، جب دادا نے بچی کو دیکھا تو اس کو تیماء والی بچی کے ساتھ مشابہ پایا اور کہا: **یا تیمیة! یا تیمیة!** بس یہ وجہ تسمیہ ہے۔ (تاريخ إربل، للمبارك بن أحمد بن المبارك اللخمي الإربلي المعروف بابن المستوفي ١/٩٧، ونقل عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤/٣٨٦)

زین الدین حنبلی نے ذیل طبقات الحنابلہ (۱۶۱/۲) میں محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر کے حالات میں تیمیہ کی مذکورہ وجہ تسمیہ کے علاوہ ابن النجار کے حوالے ایک دوسری وجہ یہ ذکر فرمائی ہے کہ محمد بن خضر کے دادا محمد کی والدہ کا نام تیمیہ تھا جو واعظہ تھیں؛ اس لیے ان کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کا خاندانی نام تیمیہ پڑ گیا۔ اور صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۱۱/۷) میں لکھا ہے کہ تیمیہ آپ کے جداعلی کا لقب تھا۔

آپ کی ولادت دوشنبہ ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ میں حران میں ہوئی، اور وفات شب دوشنبہ ۲۰ ذی القعدہ ۷۲۸ھ دمشق میں ہوئی۔ آپ کی ولادت سے پانچ سال قبل ۶۵۶ھ میں تاتاریوں نے بغداد پر حملہ کیا۔ سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کے واسطے یہ زمانہ جتنا پست اور پرخطر تھا علمی اعتبار سے اتنا ہی عمدہ اور اعلی تھا۔ سراج الدین ابوحفص عمر حمصی نے اپنے قصیدہ بائیہ میں لکھا ہے:

**وكان في عصره بالشام يومئذ ❁ سبعون مجتهدًا من كل منتخب**

یعنی ابن تیمیہ کے زمانے میں صرف ملک شام میں ستر منتخب مجتہد تھے۔

علامہ ابن تیمیہ چھ سال کے تھے کہ تاتاریوں نے حران پر قبضہ کرلیا۔آپ کے والد اہل وعیال کو لے کر دمشق آ گئے اور دار الحدیث سکریہ میں شیخ الحدیث مقرر ہوئے۔علامہ ابن تیمیہؒ نے علم وفضل وکمال وراثتاً پایا اور اپنے والد بزرگوار اور اکابر علما سے علوم دینیہ کو خوب تحقیق سے پڑھا۔حدیث شریف کو خاص اہتمام کے ساتھ اپنا موضوع بنایا۔حافظہ نہایت قوی تھا جو حفظ کیا پھر اس کو نہ بھولے۔جب ذرا بڑے ہوئے علما پر گرفت کرنے لگے اور پھر گزرے ہوئے اکابر علما پر سختی سے رد ونکیر کرنے لگے۔ایک موقع پر آپ نے فرمایا:"**كل من خالفني في شيء مما كتبتُه فأنا أعلم بمذهبه منه**". (حياة ابن تيمية لمحمد بهجة بيطار، ص ۳۱) علامہ ذہبی نے النصیحۃ الذہبیۃ میں انہی قباحتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "**إلى كم تمدح نفسك وشقاشقك وعباراتك وتذم العلماء**".

رد وافر، قول جلی اور کواکب دریہ میں علامہ ابن تیمیہ کے فضائل اور اوصاف حسنہ کا نہایت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔آپ کا حافظہ، علم، تقوی، خشیت، ورع، زہد، قناعت، صبر، جرأت، اتباع سنت، اجتناب از بدعت، اعلائے کلمہ حق اور جہاد کے لیے ہر وقت کمر بستہ رہنا، اللہ کی رضامندی کے لے حق کا اظہار کرنا، دنیا سے روگردانی وغیرہ جیسے عالی اوصاف کی ساتھ متصف تھے۔علامہ ذہبی جب ابن تیمیہ کے اوصاف ومدائح لکھتے لکھتے تھک گئے تو بالآخر یہ کہہ کر آپ کو خاموش ہونا پڑا: "**وهو أكبر من أن ينبه مثلي على نعوته...إني ما رأيت بعيني مثله ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم**". (الرد الوافر، ص ۳۵)

رسالہ رد وافر میں ستاسی جلیل القدر علما کی مدح وستائش منقول ہے اور پھر نو عالی مرتبت افراد کی تقریظیں ہیں، کسی نے ابن تیمیہ کو حدیث شریف میں حاکم کا مرتبہ دیا ہے، کسی نے ان کے واسطے اجتہاد کا مرتبہ تجویز کیا، تو کسی نے ان کے اوصاف زائد از حد شمار بتائے۔

لیکن علمائے اعلام نے صدق دل سے ابن تیمیہ کی یہ تعریف اس وقت کی ہے جب کہ ان کی عمر ۳۷ سال سے متجاوز نہیں تھی۔سب سے پہلے ان کی تحریرات پر ناپسندیدگی کا اظہار ماہ ربیع الاول ۶۹۸ھ میں ہوا جب ان کے حموی فتوی کے خلاف فقہا کی ایک جماعت کھڑی ہوئی، اور چونکہ اس فتوی کا تعلق عقائد سے ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فقہا کا اختلاف عقائد کی بنا پر شروع ہوا۔

ابن تیمیہ جیسے جیسے دور کہولت کی طرف بڑھنے لگے ان کے تفردات وشذوذ میں اضافہ ہوتا گیا اور علمائے اعلام کے لیے ابن تیمیہ کے بارے میں تعریفی کلمات سے رجوع مشکل ہوتا گیا اور یکے بعد دیگرے ان کے مداح اور معاون ان سے برگشتہ ہونے لگے۔علامہ کوثری نے زغل العلم والطلب، ص ۲۴ کے حاشیہ میں لکھا ہے:

"**والواقع أن عدة من العلماء كانوا أسرعوا في إطراء ابن تيمية وتحزبوا له في بادئ الأمر، ثم**

**صعب عليهم التراجع عن قوله فيه إلى أن توغل في مفرداته المعروفة، فتخلوا عنه واحد بعد واحد...".**



حافظ ابن حجر الدرر الکامنہ (۶/۶۴) میں ابوحیان اندلسی کے بارے میں لکھتے ہیں: "**کان يعظّم ابن تيمية، ومدحه بقصيدة ثم انحرف وذكره في تفسيره الصغير بكل سوء ونسبه إلى التجسيم**".

علامہ ذہبی ایک موقع پر ابن تیمیہ کی تعریف میں لکھ گئے: "**كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث**". (ذيل طبقات الحنابلة ٤/ ٥٠٠)

لیکن آخر میں وہی ذہبی مجبور ہو کر لکھ رہے ہیں: "**يا ليت أحاديث الصحيحين تسلم منك**". (النصيحة الذهبية)

جب ابن تیمیہ کی عمر ۳۰ سال تھی اس وقت حافظ زملکانی نے ان کی بے حد تعریف کی اور آپ کو "**أنت الإمام الذي قد كان ينتظر**" کہا اور جب ابن تیمیہ شیخوخت کے حدود میں داخل ہوئے تو حافظ زملکانی اُن سے متنفر ہو گئے، اور ایسی نفرت جو ایذا رسانی کی حد تک پہنچ گئی۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اللہ تعالی نے ابن تیمیہ کو عہد زریں میں پیدا کیا، علوم وفضائل اور کمالات سے خوب متصف کیا، جب تک وہ جمہور کے ساتھ رہے ان کی قدر ومنزلت میں اضافہ ہی ہوتا رہا، اور جس دن سے ان کو شذوذات کی تلاش ہوئی اور انھوں نے ائمہ مجتہدین اور جمہور کے مسلک سے باہر قدم نکالا، ان کی مقبولیت رو بہ زوال ہوئی اور ان کے طرفداران سے الگ ہوئے اور قید خانہ میں ان کی وفات ہوئی۔

حافظ ابن حجر نے علامہ ابن تیمیہ کے بارے میں جو رائے قائم کی ہے نہایت درست اور انصاف پر مبنی ہے۔ آپ فرماتے ہیں: "ان تمام فضائل اور علم وکمالات کے ہوتے ہوئے ابن تیمیہ ایک بشر ہیں جو خطا بھی کرتا ہے اور صواب پر بھی رہتا ہے، جن مسائل میں وہ صواب پر رہے ہیں وہ زیادہ ہیں، اُن سے استفادہ کیا جائے اور ان کی وجہ سے ابن تیمیہ کے واسطے رحمت کی دعا کی جائے، اور جن مسائل میں ان سے خطا ہوئی ہے ان مسائل میں ان کی پیروی نہ کی جائے، وہ ان مسائل میں معذور ہیں"۔ (الرد الوافر، ص ۲۷۳)

آپ کی تصانیف کی تعداد ستّر (۷۰) سے زائد ہے، چند مشہور تصانیف درج ذیل ہیں: **۱-رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ۲- قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة. ۳-بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. ٤- السياسة الشرعية من إصلاح الراعي والرعية. ٥-الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح. ٦-منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. ۷- مجموع الفتاوى** جس کو عبدالرحمٰن بن محمد بن قاسم نے مرتب کیا ہے۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کو غیر اللہ سے تشبیہ دینا جائز طریقہ نہیں ہے، پس اس سے اہل السنۃ والجماعۃ کی سب جماعتوں اور اقسام کو محفوظ رکھو۔

أي: ليس التشبيه للرَّحمٰن طريقًا جائزًا. اللہ تعالیٰ کو غیر اللہ سے تشبیہ دینا جائز نہیں۔ أو ليس التشبيه للرَّحمٰن طريقًا مشروعًا، أو ليس التشبيه ثابتًا بوجه من الوجوه. اس شعر میں مشبّہہ کا رد ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دیتے ہیں۔

## اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دینا درست نہیں:

اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ نہیں دے سکتے ہیں۔اس بات کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) ﴿فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ أَنْدَادًا﴾. (البقرة:۲۲).

(۲) ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ﴾. (النحل:۷٤).

(۳) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. (الشورىٰ:۱۱).

(۴) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص:٤).

(۵) ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (الروم:۲۷).

(۶) ﴿أَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾. (النحل:۱۷).

حضرت عبداللہ بن مبارکؒ راستے میں جا رہے تھے، ایک چرواہا ملا، اس کو میلا کچیلا دیکھا تو جی میں آیا کہ اس کو اللہ کی طرف دعوت دوں۔ چرواہے سے کہا: اللہ کو جانتے ہو؟ کہا: ہاں، جانتا ہوں۔ پوچھا: کس طرح جانتے ہو؟ کہا: اگر میں ہوں تو بکریاں محفوظ، اور میں نہ ہوں تو بکریاں چور لے جائے؛ اگر ان بکریوں کو مجازی محافظ کی ضرورت ہے تو زمینوں اور آسمانوں کا نظام بدون محافظ اور اللہ کے بغیر کیسے چلے گا۔ پھر پوچھا: تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ کہا: مجازی اور حقیقی مالک میں فرق ہے، یہ بکریاں میری طرح نہیں اور میں بکریوں کی طرح نہیں ہوں، تو حقیقی مالک کو مخلوق پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟!

ایک اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے: ''إنّ اللّٰہ خلق آدم علی صورته''. (صحیح مسلم، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: ۲۶۱۲). اس کے متعدد جوابات ہیں، مثلاً:

(۱) نسبت شرافت کے لیے ہے، جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ۔ تو صورۃ اللہ کے معنی ہوئے: **علی صورة منسوبة إلی اللّٰہ تعالٰی للشرف والإکرام.**

(۲) **علی صورته** کی ضمیر خود آدم علیہ السلام کی طرف راجع ہے۔ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی صورت اس صورت پر بنائی جو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں تھی اور ان سے پہلے کسی مخلوق کے مشابہ نہیں۔

اور جس روایت میں یہ آیا ہے کہ: ''**إنّ اللّٰہ خلق آدم علٰی صورة الرحمن**''. وہ روایت معلول ہے، ابن خزیمہ نے اس میں تین علتیں بیان کی ہیں: ۱- ثوری نے اس روایت کو مرسلاً ذکر کر کے اعمش کی مخالفت کی ہے۔ ۲- اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے حبیب بن ابی ثابت سے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ ۳- حبیب بن ابی ثابت بھی مدلس ہیں اور انھوں نے عطاء سے سماع کی صراحت نہیں کی۔ (التوحید لابن خزیمة ۸۶/۱)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: "**قد أصاب ابن خزیمة في تلك العلل وإن کان کثیر الأخطاء في باقي الأبواب. والغریب أن کثیرا من المحدثین یمقتونه لکلامه المصیب في هذا الحدیث، وهم أتبع له من ظله في أغلاطه الخطرة. نسأل اللّٰہ السلامة**''. (حاشیة العلامة الکوثري علی الأسماء والصفات للبیهقي، ص۲۷۸)

(۳) **علی صورته، أي: علی صفته من العلم والقدره والإرادة.**

(۴) یا متشابہات میں سے ہے۔ (فتح الباري ۱۸۳/۵، و ۳/۱۱. وشرح النووي علی مسلم ۱۶۵/۱۶)

(۵) یا حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ والی توجیہ کی جائے گی کہ یہ صورت اللہ تعالی کی ذات کی نہیں؛ بلکہ صورت مثالی کی شکل ہے۔ شاہ صاحب نے فیض الباری میں اس حدیث کی شرح کے ذیل میں یہ توجیہ فرمائی ہے۔

## تشبیہ کی تعریف:

(۱) **مشارکة أمر لأمر آخر.**

(۲) **اشتراك الشیئین في وصف من الأوصاف.** جیسے **زید کالأسد** کہ زید شجاعت میں شیر کے مشابہ ہے، یعنی زید اور شیر کے درمیان شجاعت میں اشتراک ہے۔

(۳) **اتحاد الشیئین في الکیف، کالشمس والقمر متحدان في النور والضیاء.** (کشاف

اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۴۳۴. والكليات، ص ۹۳۱)

**الرَّحمٰن:** رحمت سے ہے۔ یہاں رحم کا معنی رقتِ قلب سے نہیں کریں گے؛ بلکہ جیسا قاضی بیضاویؒ نے فرمایا: "**خذوا الغايات واترك المبادي**". (تفسير البيضاوي، ص ۱۳). یعنی مبادی کو چھوڑ دو اور نتائج کو لے لو، اور رحمت کا نتیجہ احسان وفضل ہے، اور یہی مراد ہے۔

الرحمٰن ان اسما میں سے ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں، غیر اللہ کے لیے اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: "**واسمه تعالى الرحمن خاص به لم يسم به غيره، كما قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ﴾. وقال تعالى: ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُوْنِ الرَّحْمٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُوْنَ﴾**. (تفسير ابن كثير ۱/۲۶)

اشکال ہوتا ہے کہ مسیلمہ کذاب کے شاعر نے اس کے لیے رحمٰن کا لفظ استعمال کیا:

**وأنت غيث الورى لازلت رحمانًا**

(غذاء الألباب، ص ۱۰).

اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں، مثلاً:

(۱) اللہ تعالیٰ کے لیے جو خاص ہے وہ معرف باللام ہے اور الف لام کے بغیر اوروں کے لیے بھی استعمال ہوسکتا ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: "**المختص المعرف بالألف واللام دون غيره**". (ضوء المعالي، ص ۸۵. وانظر درج المعالي، ص ۵۹)

علامہ سبکی فرماتے ہیں: "**والحق أن المنع شرعي لا لغوي، وأن المخصوص به تعالى المعرف**". (مقدمة رد المحتار ۱/۷. ومثله في روح المعاني ۱/۶۳، مباحث في البسملة)

(۲) مشہور لغوی وادیب اعلم شنتمری (م: ۴۷۶) کا خیال ہے کہ لفظ رحمٰن معرفہ یا نکرہ دونوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ "**وذهب الأعلم الشنتمري إلى أنه علم كالجلالة لاختصاصه به تعالى وعدم إطلاقه على غيره تعالى معرفا ومنكرا**". (مقدمة رد المحتار ۱/۷)

حافظ ابن کثیر کی بھی یہی رائے ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں: "**ولـمَّا تجَهْرم مسيلمةُ الكذَّاب وتسمَّى برحمٰن اليمامة كساه اللّٰه جِلباب الكذِب وشُهِر به، فلا يقال إلا مسيلمة الكذاب، فصار يضرَب به المثل في الكذب...**". (تفسير ابن كثير ۱/۲۶)

علامہ زمخشری، علامہ آلوسی، ابن عاشور اور ابن عابدین شامی وغیرہ فرماتے ہیں کہ بعض شعرا کا مسیلمہ کذاب کے لیے لفظ رحمٰن کا استعمال تعنُّت اور تعصُّب کی وجہ سے تھا۔ "**وأما قوله (أي بعض شعراء بني**

**حنيفة) في مسليمة: "وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا" فمن تعنته وغلوّه في الكفر".** (الكشاف للزمخشري، الفاتحة: ۱. روح المعاني ۵۹/۱، مباحث في البسملة. التحرير والتنوير لابن عاشور ۱۷۲/۱. مقدمة رد المحتار ۷/۱. واللفظ لابن عابدين)



لیکن ملاعلی قاری اور تاج الدین سبکی نے اس جواب کو غیر صحیح کہا ہے۔(۱)

۳- ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ لفظ رحمٰن اس شعر میں مصدر ہے نہ کہ صفت مشبہ اور مطلب یہ ہے کہ تو رحمت والا ہے۔"**وقيل: إن رحمانا في البيت مصدر لا صفة مشبهة، والمراد لا زلت ذا رحمة**". (روح المعاني ۵۹/۱، مباحث في البسملة)

۴- ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ بعض شعرا کا مسیلمہ کے بارے میں لفظ رحمٰن کا استعمال شاذ ہے؛ اس لیے قابل التفات نہیں۔"**ولا يلتفت لقوله "لا زلت رحمانا" لشذوذه**". (الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ۳۴/۱)

**وجه:** وجہ کے بہت سے معانی ہیں، مثلا: چہرہ، ہر شے کا سامنے والا حصہ، سردار قوم، شریف ومعزز آدمی، کنارہ، راستہ، ڈگر وغیرہ۔ یہاں مراد راستہ ہے۔ کہتے ہیں: "**صرف الشيء عن وجهه**" شے کو اس کے ڈگر (مقررہ راستہ یا طریقہ) سے ہٹا دیا۔

**وما التشبيه للرحمٰن وجهًا: أي: طريقًا جائزًا.**

**فصُن عن ذاك أصناف الأهالي:** یعنی اہل السنۃ والجماعۃ کی تمام اقسام کو غیر اللہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے محفوظ رکھو۔

**أهالي:** أهل کی جمع ہے، جیسے أراضي، أرض کی جمع ہے۔ الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، أي: **أهل الإسلام**. مراد جماعت اہل سنت ہے، یا صحابہ ﷺ اور تابعینؒ کی جماعت مراد ہے۔ ارشاد باری تعالی: ﴿**فَإِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا**﴾. (البقرة: ۱۳۷). اور ﴿**وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ**﴾. (النساء: ۱۱۵). میں صحابہ ﷺ اور تابعینؒ کو معیار قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱) قال بدر الدين الزركشي: "وأما قول شاعر اليمامة: (وأنت غيث الورى لا زلت رحمانا) فهو من كفرهم وتعنتهم، كذا أجاب به الزمخشري. وردَّه بعضهم بأن التعنت لا يدفع وقوع إطلاقهم، وغايته أنه ذكر السبب الحامل لهم على الإطلاق. وإنما الجواب أنهم لم يستعملوا الرحمن المعروف بالألف واللام، وإنما استعملوه مضافًا منكرًا، وكلامُنا إنما هو في المعرف باللام. وأجاب ابن مالك: بأن الشاعر أراد "لازلت ذا رحمة" ولم يرد الاسم المستعمل بالغلبة". (البرهان في علوم القرآن ۵۰۳/۲. وانظر: ضوء المعالي، ۸۵. وتحفة الأعالي، ص۳۵.)

## اہل السنۃ والجماعۃ کی وجہ تسمیہ:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''من يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا'' ۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا: پھر ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: ''عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ''. (سنن الترمذي، باب ماجاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم: ۲۶۷۶. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح).

''اہل السنۃ والجماعۃ'' اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر چلتے ہیں اور جماعتِ صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین رحمہم اللہ کی اتباع کرتے ہیں۔

اکمل الدین بابرتی لکھتے ہیں: ''أهل الشيء ملازمه. والسنة في اللغة: الطريقة. وفي الشرع: اسم للطريق المسلوك في الدين. وقد تقع على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره من الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم: ''عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي''. ولكن المراد به هاهنا الطريق التي كان عليها النبي عليه الصلاة والسلام، وأمر بالدعاء إليها بقوله تعالى: ﴿ قُلْ هٰذِهِ سَبِيْلِي أَدْعُوْا إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيْرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف:۱۰۸) والمراد بالجماعة: الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : وهو الطريق الذي أنا عليه وأصحابي.

وإنما سميت هذه الطريق طريق أهل السنة والجماعة؛ لأنها مخالفة لطريق أهل الهوى والبدعة''. (شرح عقيدة الإمام الطحاوي للبابرتي، ص ۲۴. وانظر: شرح الطحاوي للغزنوي، ص ۲۶)

وقال ابن عابدين الشامي: ''وهم الأشاعرة والماتريدية''. (رد المحتار ۴۹/۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کو ''الفرقة الناجية''، ''الطائفة المنصورة'' اور ''السلف الصالح'' سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ اہل کتاب بہتّر فرقوں میں بٹ گئے، اور تم تہتر فرقوں میں بٹ جاؤ گے، سب آگ میں ہیں سوائے ایک جماعت کے، اور وہ جماعت اس طریق پر چلے گی جس پر میں اور میرے صحابہ چلے۔

''إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي''.

(سنن الترمذي، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، رقم: ۲۶۴۱)

## تشبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک اور امام غزالیؒ کی طرف غلط نسبت کی وضاحت:

سعید عبد اللطیف فودہ نے تہذیب شرح السنوسیہ میں حافظ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھا ہے: ’’**لقد نفى ابن تيميه هذا الإجماع وادّعى أنه لم تجمع الأمة على أن الله لا يشابه المخلوق من جميع الوجوه، بل ادعى أنه لم يرد نفي التشبيه في الشريعة...، وأما ما ورد من بعض السلف من نفي التشبيه فمرادهم فقط نفي كون الله من لحم وعظم**‘‘. (تهذيب شرح السنوسية، ص۲۶، تعليق)

نیز الادب المفرد پر شیخ محمد الیاس صاحب بارہ بنکی نے تعلیق لکھی ہے، وہ بھی مخلوق کے ساتھ کامل مشابہت کی نفی کرتے ہیں، ناقص مشابہت کو مانتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ’’**الأمر الثاني قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وأنت تعلم أن هاتين الآيتين ليستا صريحتين في إبطال ظواهر نصوص الصفات لاحتمال أن يفهم نفي المماثلة والمكافة التامتين، فلا يلزم منه نفی مماثلة جزئية**‘‘. (تعليق الأدب المفرد، ص۳۹۵).

نیز مولانا موصوف اللہ تعالی کے لیے جہت کے ثبوت کی طرف بھی مائل ہیں اور اسے امام غزالی کا قول بتلاتے ہیں۔ (ص۳۹۵)

لیکن امام غزالی کی طرف منسوب یہ بات ہمیں نہیں ملی؛ بلکہ ان کی کتابوں میں اس کے خلاف بات ملتی ہے؛ چنانچہ امام غزالی نے اپنی کتاب ’’قواعد العقائد‘‘ (الفصل الاول ۱/۱۰۸) اور ’’احیاء علوم الدین‘‘ (۱/۱۲۸) میں اللہ تعالی کے لیے مکان اور جہت کی نفی فرمائی ہے۔

فائدہ:

شیخ خلیل دریان الازہری نے اس سلسلے میں ’’**غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان**‘‘ نامی کتاب لکھی، انھوں نے اس مسئلے کو مدلل بیان فرمایا، اور قرآن، حدیث، اجماع اور دلیل عقلی کی روشنی میں جہت کی نفی کی ہے۔ اسی کتاب کی الفصل الثامن میں ’’**ذكر النقول عن المذاهب الأربعة وغيرها على أن أهل السنة يقولون: الله موجود بلا مكان وجهة**‘‘ کا عنوان باندھا، اور اس لمبی فصل میں- جو صفحہ ۶۰ سے ۱۴۳ ر تک پھیلی ہوئی ہے- بہت ساری عبارات اپنے مدعی پر نقل فرمائیں۔

ترجمہ: اور دیان پر کوئی وقت معین، زمانہ اور سال نہیں گزرتا ہے۔

**الدیّان:** حساب لینے والا۔ بدلہ دینے والا۔ لغت میں دیان کے بہت سے معانی ہیں، جیسے: القہار، الحاکم، المجازي۔ بعض شراح کا خیال ہے کہ یہاں ناظم کی مراد ''القہار'' ہے؛ اس لیے کہ یہ شعر تشبیہ کی نفی کے لیے لایا گیا ہے۔[۱]

## وقت اور زمانے میں فرق:

وقت معین ہوتا ہے اور زمانہ عام ہے، یا وقت زمانے کے ایک حصے کو کہتے ہیں، یعنی کسی امر کے لیے زمانے کی ایک مفروضہ مقدار، جیسے وقت الظہر۔[۲]

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زمان اور مکان کا محتاج نہیں ہے۔

**اشکال:** یہاں اشکال ہوتا ہے کہ زمانے کا پابند نہیں تو زمانے کے نہ گزرنے کا مطلب کیا ہے؟ اور قرآن میں زمانے کا استعمال تو جابجا پایا جاتا ہے، مثلاً:

﴿ وَعَصٰۤى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى ﴾. (طه: ١٢١). ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

﴿ أَرْسَلْنَا نُوْحًا إِلٰى قَوْمِهٖ ﴾. (نوح: ١). ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

﴿ فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ ﴾. (البقرة: ٢١٣). ماضی میں سب انبیا علیہم السلام گزرے ہیں۔

**جواب(۱):** لا يقارنه وقت ولا زمان. لوگوں کے اعتبار سے بعض افعال ماضی، اور بعض حال اور مستقبل میں پائے جاتے ہیں، جیسے ہم زید کے بارے میں کہتے ہیں کہ دس سال پہلے بچہ تھا، اب جوان ہے،

---

(۱) قال الشيخ محمد أحمد كنعان: ''الديان'' له في اللغة عددٌ من المعاني، كما في ''القاموس المحيط''، منها: القهار، والحاكم، والمُجَازِي، والأقرب منها لمراد الناظم هو المعنى الأول؛ لأن البيت هو في تنزيه الخالق سبحانه عن مماثلة مخلوقاته، وهذا التنزيه يناسبه معنى ''القهار''. (جامع اللآلي، ص١٠٧)

(۲) الفروق اللغوية، ص ٢٧٠. وفي تحفة الأعالي: والفرق بين الوقت والزمان والمدة: أن المدة المطلقة هي امتداد حركة الفلك من ابتدائها إلى انتهائها، والوقت هو الزمان المفروض لأمر، والزمان مدة مقسومة.

اور ۳۰ سال کے بعد بوڑھا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایسے نہیں کہ زمانے کی قید سے آپ کے احوال بدل جائیں۔

(۲): زمان و مکان قدیم ہو جائیں گے جبکہ دونوں مخلوق اور حادث ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے علاوہ کوئی شے قدیم نہیں۔ حدیث میں آتا ہے: "کان اللّٰه ولم يكن شيءٌ قبلَه". (صحيح البخاري، باب ﴿وكان عرشه على الماء﴾، رقم: ۷۴۱۸).



## ابن تیمیہؒ کے نزدیک عالم قدیم بالنوع ہے:

شیخ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنوع ہے۔ یعنی زمانہ ماضی میں کوئی نہ کوئی مخلوق تھی؛ جبکہ یہ "کان اللّٰه ولم يكن شيءٌ قبله". (صحيح البخاري، رقم: ۷۴۱۸) کے خلاف ہے۔

ابن تیمیہؒ اپنے فتاوی میں لکھتے ہیں: "الوجه الخامس عشر: أن الإقرار بأن اللّٰه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء، هو وصف الكمال الذي يليق به، وما سوى ذلك نقص، ويجب نفيه عنه...، وإذا قيل: لم يزل يخلق، كان معناه: لم يزل يخلق مخلوقًا بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقًا بعد مخلوق". (مجموع الفتاوى ۱۸/۲۳۹)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: "أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادثٌ يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر، وهلم جرا، فهذا ممتنع وهو من جنس قول معمر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادثٌ وهلم جرا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوِّزونه". (درء تعارض العقل والنقل ۱/۳۶۶)

منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: "فيمتنع كون شيء من العالم أزليًّا وإن جاز أن يكون نوع الحادث دائمًا لم يزل". (منهاج السنة ۱/۳۸۹)

اور درء تعارض العقل والنقل میں لکھتے ہیں: "وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم، فإنهم لا يجعلون النوع حادثًا، بل قديمًا ويفرِّقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه". (درء تعارض العقل والنقل ۲/۱۴۸)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کے عالم کے قدیم بالنوع اور حادث الآحاد والافراد ہونے کے عقیدے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "هو (ابن تيمية) يقول: إن هذا العالم المشاهد كان يوجد قبله عالَم آخر، أو مخلوقات أخرى ليست موجودة الآن، وقبل هذه المخلوقات مخلوقات أخرى لا إلى بداية، بل كلما فرضت وجود مخلوق له بداية فيمكنك القول بوجود مخلوق كان قبله

وعُدِم في ذلك الآن.

وهـذا هـو معنى القول بالتسلسل النوعي للعالم، فالعالم وهو ما سوى اللّٰه قديم بالنوع حادث بالأفراد.

ومعنـى أنـه قـديـم، أي: لا أول لـه، ومعلوم أن ما لا أول له يستحيل أن يكون مخلوقًا بـالقصد والاختيار، بل بالإيجاب والفيض. فالعالم إذن واجب الوجود بالنوع، جائز الوجود من حيث الآحاد والأفراد.

وقـد يـفهـم مـن كلمات لابن تيمية في بعض المواضع أن كل ما هو موجود الآن، فإنه مـخـلـوق مـن شـيء قبـلـه، وهـذا الشـيء مخلوق منه كل شيء، وهذا القول قريب من قول الفلاسفة بقدم مادة العالم وحدوث صورتها". (الكاشف الصغير، ص٨٩. وانظر: التنبيه والرد على معتقد قدم العالم والحد للسقاف ضمن رسائله ١/٩١-١١٨)

علامہ بہاء الدین عبدالوہاب بن عبدالرحمٰن الأخميمي الشافعی نے اس مسئلے میں ابن تیمیہ کے رد میں "الـرد علـى ابـن تيـمية فـي مسألة حوادث لا أول لها" نامی رسالہ لکھا ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ دارالذخائر سے چھپا ہے۔

"لا يقـارنه زمان ولا مكان" کی شرح کے بعد اتنا ضرور سمجھ لینا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کا مخلوق سے تعلق مکانی اور زمانی ہے؛ لیکن چونکہ اللہ تعالی زمان ومکان کا خالق ہے؛ اس لیے زمان یا مکان میں حلول نہ ہوگا۔ زمانہ تو حادث ہے؛ کیونکہ اس کا تعلق شمس وقمر اور لیل ونہار کی گردش سے ہے، اور ان اشیا کے وجود سے قبل زمان ومکان تھا ہی نہیں۔

لفظ "الدیان" حدیث شریف میں آیا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "البِـرُّ لا يبـلَـى، والإثـمُ لايُـنسَـى، والـدَّيّان لا يموت، فكن كما شئتَ كما تَدِينُ تُدان". (مصنف عبدالرزاق: باب الاغتياب والشتم، رقم: ٢٠٢٦٢. وهو منقطع).

حماسہ کا شعر ہے:

فـلـمـا صـرح الشـرّ ❁ فـأمسى وهـو عُريـان
ولـم يبـق سوى العدوان ❁ دِنّـاهـم كـمـا دانـوا

(ديوان الحماسة: ١/٦).

أي: جازيناهم كما عملوا.

بعض علما کا خیال ہے کہ دیان کا مطلب صادق ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِيْثًا﴾. (النساء: ۸۷).



**زمانہ: متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم.** یعنی ایک جدید شے جس سے دوسری جدید شے کا پتہ چلتا ہے، جیسے: **آتيك عند طلوع الشمس.** سورج کا طلوع ہونا معلوم ہے اور اس شخص کا آنا موہوم ہے۔ (دستور العلماء ۲/ ۱۱۰. و تاج العروس ۳۵/ ۱۱۵)

**أزمان و أحوال:** یعنی یہ زمانہ اور حالات جو تغیر پذیر ہوا کرتے ہیں اللہ تعالیٰ پر طاری نہیں ہوتے۔ [1]

(۱) قال في نثر اللآلي: (أحوال) جمع حال، وهو عبارة عن صفة لم ترسخ في موصوفها. (بحال) أي بحال الحدوث والقدم. يعني أن الله منزه عن تعاقب الأزمان وتوارد الأحوال عليه لما حققه منطوق قول الله عز وجل: ﴿اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ من كونهما حادثين مخلوقين له تعالى، فلو كان موردا لهما بعد خلقهما لتغير ذاته عما كان عليه، وذلك من أمارات الحدوث المستحيلة في القدم.

وتوهّم جواز أن يكون له تعالى زمان لا يلزم منه التغير في ذاته لكونه لا يشبه زمان المخلوقات، مدفوع بأنه لو كان له زمان كذلك لكان إما قائمًا بذاته تعالى؛ لأنه عرض فيلزم كون ذاته محلا للعرض وهو محال، وإما قائمًا بغيره وهو قديم فيلزم تعدد القدماء...، وإما قائما بغيره وهو حادث فيلزم أن يكون له زمان المخلوقات المستحيل في حقه تعالى. (نثر اللآلي، ۵۷)

وقال في نثر اللآلي: و(الأحوال) جمع حال وهي الصفة التي تقوم بالشخص... وقوله: بحال. أي: في حال من يصح عليه ورود الأحوال وهو الإنسان، أو غيره من المخلوقات لئلا يلزم التناقض في كلام الناظم بين قوله: (وأحوال)، وقوله (بحال). والمعنى أن الله تعالى منزه عن الاقتران بالزمان والأحوال على أي حال يكون فيه الإنسان. (نثر اللآلي، ص ۶۳)

*ترجمہ: میرا اللہ عورتوں یعنی بیویوں اور نرینہ وزنانہ اولاد سے بے نیاز ہے۔*

**أي: إلٰهي مستغنٍ عن اتخاذ النساء والأولاد.** اتخاذ کا مقدر کرنا اس لیے ضروری ہے کہ کسی چیز سے مجرد استغنا اس بات کو لازم نہیں کہ اس کے ساتھ وہ موصوف بھی نہ ہو۔ ایک شخص مال سے مستغنی ہے؛ لیکن اس کے پاس مال موجود ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ متصف ہے اور مالدار کہلاتا ہے؛ جبکہ اولاد اور نساء اللہ تعالیٰ کی شانِ کبریائی وشانِ وحدت کے منافی ہیں۔

## رَجل کی تعریف:

**رجل: ضد الأنثىٰ.** اور تعریف یہ ہے: **"ذكر من بني آدم تجاوز عن حد الصغر إلىٰ حد الكبر".** البتہ یہ تعریف آدم علیہ السلام پر صادق نہیں آتی؛ کیونکہ ان پر صغر آیا ہی نہیں کہ کبر تک صغر کے مرحلے طے کرتے۔ ابتدا ہی سے رجال کی حد میں پیدا کئے گئے تھے؛ لیکن یہ اشکال وارد نہیں؛ کیونکہ یہ بنو آدم کے رجل کی تعریف ہے۔ **قال في دستور العلماء: "الرَّجُل: ذكر من بني آدم جاوز حدَّ الصغر بالبلوغ سواء كانت المجاوزة حقيقة كما في أبناء آدم عليه السلام، أو حكما كما في آدم عليه السلام".** (دستور العلماء ۲/۹٤) یعنی آدم علیہ السلام کی شان یہ ہے کہ وہ صغر سے کبر میں بالقوہ منتقل ہیں۔

رجل کا اطلاق جنات پر بھی آیا ہے: **﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوْذُوْنَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ﴾**. (الجن: ٦).

ملائکہ پر رجال کا اطلاق صحیح نہیں؛ اگرچہ بعض کا قول ہے کہ: **﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾**. (الأعراف: ٤٦). سے مراد ملائکہ ہیں؛ لیکن یہ قول صحیح نہیں۔ ملائکہ نہ مذکر ہیں اور نہ مؤنث۔ (راجع: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، الأعراف: ٤٦. وروح المعاني، الأعراف: ٤٦)

یہ شعر یہود ونصاریٰ اور مشرکین کی تردید کرتا ہے؛ اس لیے کہ مشرکین کہتے تھے: **"الملائكة بنات اللّٰه"** فرشتے (نعوذ باللہ تعالیٰ) اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ اور یہود ونصاریٰ اللہ کے لیے ولد اور شریک ثابت کرتے

ہیں۔ قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُوْدُ عُزَيْرُ ابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ۳۰)

## نصاریٰ میں تین مشہور فرقے ہیں:

(۱) یعقوبیہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ''خدا'' کہتے ہیں۔

(۲) نسطوریہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ''ابن اللہ'' کہتے ہیں۔

(۳) ملکانیہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ''ثالث ثلاثہ'' کہتے ہیں۔ (الملل والنحل، ص۱۴۹. ومفاتيح العلوم للخوارزمي، ص۳۳)

اکثر نصاریٰ نے تینوں کو اقانیم ثلاثہ کے عنوان سے جمع کر دیا ہے۔

اقنوم اول: خدا کو کہتے ہیں۔

اقنوم ثانی: حضرت مسیح علیہ السلام کو کہتے ہیں۔

اقنوم ثالث: حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا یا جبرئیل علیہ السلام کو کہتے ہیں۔ (شرح المقاصد ۵۷/۴. وقد ذكر الآلوسي رحمه الله تسعة أقوال في معنى الأقنوم. راجع: الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح، ص۲۳۷)

ایک شخص میں تین صفات تو جمع ہوسکتی ہیں کہ زید عالم، قاری اور مدرس بھی ہو؛ زید میں تو صفات مختلف ہیں اور وجود ایک ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود الگ ہے، اور عیسیٰ علیہ السلام کا وجود الگ ہے، ان کے بقول عیسیٰ علیہ السلام باعتبارِ ناسوت کے سولی پر چڑھا دیے گئے اور باعتبار لاہوت کے قتل نہیں ہوئے۔[1]

عیسائی مسیح علیہ السلام کے وجود کو الگ، مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو الگ اور حضرت جبریل علیہ السلام کو الگ سمجھتے ہیں۔

قرآن کریم نے تینوں فرقوں کی تردید کی ہے۔ ارشاد فرمایا: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْا إِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾. (المائدة:۷۳). ﴿وَقَالَتِ النَّصٰرَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللّٰهِ﴾. (التوبة: ۳۰). ﴿مَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُوْلٌ﴾. (المائدة:۷۵).

اور مشرکین کی تردید کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰٓئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا﴾. (الزخرف: ۱۹). معلوم ہوا کہ عباد کا اطلاق فرشتوں پر ہوتا ہے۔ ﴿وَأَنَّهُ تَعٰلٰى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّلَا وَلَدًا﴾. (الجن:۳) ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص۳-۴).

---

(۱) الجواب الفصيح لما لفقه عبد المسيح، ص۱۹۱. وانظر لإبطال دلائل التثليث: إظهار الحق، ص۳۱۷-۳۶۲.
هذا، ولشيخنا المفتي رضاء الحق حفظه الله تعالى مقالة في المقارنة بين الإسلام والمسيحية مع ذكر تاريخها وأدوارها وكشف شبهاتها المساة بـ"إعلام الفئام بمحاسن الإسلام، وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية".

## اتخاذِ ولد کے معانی:

اتخاذِ ولد کے دو معانی آتے ہیں:

**(۱) جعل الخليفة وتفويض الأمور الكونية إليه.** یعنی اللہ تعالیٰ نے نظام عالم کسی بھی مخلوق کے سپرد نہیں کیا، ہاں بعض خدمات پر فرشتوں کو مقرر کیا گیا ہے، جیسے فرشتے بادلوں کو چلاتے ہیں، الغرض فرشتے خادم ہیں، حکم اللہ تعالیٰ کا چلتا ہے، اللہ تعالیٰ نے نظام کائنات کسی کے حوالے نہیں کیا۔ اس سلسلے میں ارشادات ربانی ملاحظہ فرمائیں: قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِيْنَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُوْنِهٖ فَلَا يَمْلِكُوْنَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيْلًا﴾. (الإسراء:٥٦) وقال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ﴾. (يونس:١٠٦) وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْأَرْضِ أَإِلٰهٌ مَعَ اللّٰهِ قَلِيْلًا مَا تَذَكَّرُوْنَ﴾. (النمل:٦٢) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَّدْعُوْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَنْ لَّا يَسْتَجِيْبُ لَهُ إِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غٰفِلُوْنَ﴾. (الأحقاف:٥) وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوْا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا...سُبْحَانَ اللّٰهِ عَمَّا يَصِفُوْنَ﴾. (الصافات:١٥٨-١٥٩)

**(۲)** ولد اور بیٹا کے معنی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اَللّٰهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ﴾. (الإخلاص ٢-٣). وقال تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُوْنُ. أَمْ خَلَقْنَا الْمَلٰٓئِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شٰهِدُوْنَ﴾. (الصّٰفّٰت:١٤٩، ١٥٠). وقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُوْلُوْنَ وَلَدَ اللّٰهُ وَإِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ﴾. (الصّٰفّٰت:١٤٩، ١٥٠). وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. تَكَادُ السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾. (مريم:٨٨-٩٠). اس جیسی اور بھی بہت سی آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے لیے ولد کی نفی کی گئی ہے۔

## ولد اور زوجہ نہ ہو سکنے کے عقلی دلائل:

(۱) ولد کا وجود موقوف ہے انفصال جز من الوالد پر اور اللہ تعالیٰ کے لیے جز ثابت نہیں، تو انفصال کس چیز کا ہوگا۔ اور جز کو اگر بالفرض والمحال مان بھی لیا جائے تو کل جز کا محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کی احتیاج سے پاک ہے۔

**(۲) الولد يجانس الوالد** اور ہم جنس نہ ہو تو ولدیت بھی ناقص ہوگی، **ولا مجانسة بين الخالق والمخلوق ولا بين المالك والمملوك.**

**(۳) الولد لا يوجد إلا بالانفصال، ومن يقبل الانفصال يقبل الانعدام،** یعنی جو حصہ الگ

ہوسکتا ہے اس پر عدم بھی طاری ہوسکتا ہے۔

(۴) اگر ولد ہو اور مجانس نہ ہو تو حادث ہوگا اور اللہ تو حادث نہیں، اور اگر قدیم مانیں تو تعددِ قدما لازم آئے گا۔

(۵) ولد کی حاجت اس کو ہوتی ہے جو اعانت اور جانشین چاہتا ہو، جو اس کے مرنے کے بعد اس کا خلیفہ ہو۔ اور اللہ تعالیٰ باقی ہے، ابد تک کسی کا محتاج نہیں۔ (راجع: مفاتيح الغيب، البقرة:١١٦. ومريم: ٣٠-٣٣. وحاشية الشهاب على التفسير البيضاوي ٣/٢٠٤. وتفسير ابن كثير. وروح المعاني، البقرة:١١٦. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص١٦٣. وإشارات المرام، ص١٠٧)

اللہ تعالیٰ کے لیے زوجہ نہیں؛ کیونکہ زوجہ مثل الزوج ہے اور وہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ہے، اور زوج بہت سی چیزوں میں زوجہ کا محتاج ہوتا ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے۔

## اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے صیغے کا استعمال:

**اعتراض:** عیسائی وغیرہ اعتراض کرتے ہیں کہ مسلمان بھی متعدد الٰہ کے قائل ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے۔، جیسے قرآن کریم میں ہے: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾. (الحجر: ٩). ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَا تُبْصِرُوْنَ﴾. (الواقعة: ٨٥).

**جواب:** (۱) خطابِ ملکی اور فرمانِ شاہی جمع کے صیغہ سے ہوتا ہے، مفرد کے صیغہ سے نہیں ہوتا۔ بادشاہ یہ نہیں کہتا کہ فقیر حقیر کالنقیر والقطمیر عرض کر رہا ہے؛ بلکہ فرمان جاری کرتا ہے۔

(۲) جمع کا صیغہ تعظیم کے لیے آتا ہے، اور اللہ تعالیٰ لائق تعظیم نہ ہوں، تو اور کون ہوگا؟!

نیز جمع کا صیغہ اکرام کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی بیوی سے کہا: ﴿فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوْا إِنِّيْ اٰنَسْتُ نَارًا﴾ (طه: ١٠). اور ﴿رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكٰتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيْدٌ مَجِيْدٌ﴾. (هود: ٧٣) سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بیوی ہے۔

(۳) صفات کی رعایت کی وجہ سے جمع کا صیغہ آیا، اور تعدد صفات کا ہے، نہ کہ ذات کا۔ (إعلام الفئام بمحاسن الإسلام، وتنبيه البرية على مطاعن المسيحية، ص٢٠٢. وانظر أيضًا لأجوبة شبهات النصارى: الأجوبة الفاخرة للقرافي)

## تورات و انجیل محرَّف ہیں، محفوظ نہیں:

**اشکال:** اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحٰفِظُوْنَ﴾. (الحجر: ٩). ذکر تو تورات اور انجیل بھی ہے، پھر وہ بھی محفوظ ہوں گی؛ حالانکہ وہ محرف ہیں؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَاسْئَلُوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾. (النحل: ٤٣).

جواب: ماقبل میں قرآن کا ذکر ہے: ﴿وَقَالُوْا يٰٓأَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُوْنٌ﴾. (الحجر: ٦). ''الذّکر'' میں الف لام سے اسی ماقبل کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تورات اور انجیل کے لیے انزال کا صیغہ آتا ہے اور یہاں تنزیل کا صیغہ آیا ہے جو تدریج کی خاصیت رکھتا ہے؛ اس لیے یہاں ذکر سے مراد وہ قرآن ہے جو ۲۳ برس میں تھوڑا تھوڑا کر کے اترا۔ اور جہاں قرآن کے لیے انزال آیا ہے وہاں قرآن کریم کا دفعۃً واحدۃً لوح محفوظ سے بیت المعمور پر یکبارگی نازل ہونا مراد ہے، جیسا کہ بعض روایات میں وارد ہے۔ بقاعی نے مصاعد النظر میں اس روایت کے متعدد طرق ذکر کیے ہیں۔ اور حدیث حسن یا صحیح ہے۔[1]

اس سلسلے میں مزید تفصیل شعر نمبر ۱۱ میں گزر چکی ہے۔

---

(۱) قال البقاعي في مصاعد النظر تحت عنوان''نزول القرآن منجما'': ولأبي عبيد في الفضائل عن ابن عباس رضي اللّٰه عنهما قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك نجوما إلى النبي صلى اللّٰه عليه وسلم في عشرين سنة وقرأ: ﴿وَلَا يَأْتُوْنَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنٰكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيْرًا﴾ و﴿وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ وَنَزَّلْنٰهُ تَنْزِيْلًا﴾. قال أبو شامة: أخرجه الحاكم أبو عبد اللّٰه في كتاب المستدرك (رقم: ٢٨٧٩) وقال: حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.

وأخرج أبو القاسم الأصبهاني في الترغيب عن ابن عباس رضي اللّٰه عنهما قال: أنزل القرآن في النصف من شهر رمضان إلى سماء الدنيا فجعل في بيت العزة، ثم أنزل على رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في عشرين سنة جواب كلام الناس.

وللحاكم (رقم: ٢٨٧٨) وقال: صحيح على شرطهما (ووافقه الذهبي) والبيهقي في الأسماء والصفات عنه أيضًا، والطبراني في الكبير عن ابن عباس رضي اللّٰه عنهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ قال: أنزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا وكان بمواقع النجوم، وكان اللّٰه ينزل على رسوله صلى اللّٰه عليه وسلم بعضه في إثر بعض، قال: ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْاٰنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنٰهُ تَرْتِيْلًا﴾. (أخرجه الحاكم في عدة مواضع، منها: رقم: ٢٨٧٨، و ٣٣٩٠، و ٣٧٨١، وقال: صحيح على شرطهما. ووافقه الذهبي.)

وأخرج البيهقي في الدلائل والشعب والواحدي في تفسيره عن ابن عباس رضي اللّٰه عنهما قال: أنزل القرآن في ليلة القدر من السماء العليا إلى السماء الدنيا جملة واحدة ثم فرق في السنين وتلا الآية: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ﴾ قال: نزل متفرقا.

قال أبو سامة: هو من قولهم: ''نجم عليه الدية''. أي: قطعها. فلما قطع اللّٰه سبحانه وتعالى القرآن وأنزله متفرقا، قيل لتقاربه: نجوم، ومواقعها: مساقطها، وهي أوقات نزولها.

وروى أبو العباس أحمد بن علي الموهبي بسند حسن إن شاء اللّٰه عن عمر رضي اللّٰه عنه أنه قال: تعلموا القرآن خَمسًا خَمسًا؛ فإن جبريل نزل به خمسًا خمسًا.

وفي الطبراني الكبير وفي كتاب المستدرك وقال: صحيح الإسناد، والأسماء والصفات للبيهقي عن الحاكم عن ابن عباس أيضًا رضي اللّٰه عنهما قال: فصِل القرآن من الذكر فوضع فى بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل ينزله على النبي صلى اللّٰه عليه وسلم ويرتله ترتيلاً. (مصاعد النظر ١/٢١٨. وانظر: البرهان في علوم القرآن ١/٢٢٨. والإتقان في علوم القرآن ١/٢٦٨)

ترجمہ: اسی طرح مستغنی ہے ہر مددگار سے، صفات جلالیہ و بزرگی اور مراتب والا اللہ یگانہ ہے اور ہر کام کے لیے کافی ہے۔

یعنی وہ ہر شی کا خالق ہے، اور مخلوق خالق کی کیا مدد کر سکتی ہے! اور وہ ہر شی پر قادر ہے؛ اس لیے معاون سے بے نیاز ہے۔ ﴿وَاللّٰهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَآءُ﴾. (محمد:۳۸). غنی فقرا کا محتاج نہیں ہوتا، فقرا غنی کے محتاج ہوتے ہیں۔ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص:۸۸). فانی باقی کا محتاج ہوتا ہے، نہ کہ اس کے برعکس۔

## نسخوں کا اختلاف:

بعض نسخوں میں "ذی عون نصیر" ہے۔ اس صورت میں "نصیر" عون کا بدل ہوگا، یا حال ہوگا۔ (نثر اللآلي، ص ٦١)

**تفرد ذو الجلال وذو المعالي**

**تفرد:** یعنی اللہ یگانہ اور اکیلا ہے۔

**تفرد** باب تفعّل سے ہے اور اس باب کی متعدد خاصیتیں ہیں، مثلاً:

(۱) طلب کرنا، جیسے **تَعَظَّمَ، أي: اقتضاء ذاته الوحدانية.**

(۲) تکلّف، جیسے **تحلّم** زبردستی حلیم بنا، حلم کو ظاہر کیا، یعنی تفرّد میں مبالغہ ہے۔

(۳) صیرورت کے لیے، جیسے "**تحجّر الطّين**" مٹی پتھر بن گئی۔ (شرح شافية ابن الحاجب ١/١٠٤-١٠٧)

"**صار اللّٰه مفردًا**" **أي: كان اللّٰه متفرِّدًا بدون جعل جاعل. أي: وجوده بذاته وبنفسه لا لغيره**" اس کا وجود بالذات ہے کسی اور وجود کا محتاج نہیں؛ جبکہ اس کے ماسوا تمام اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کے محتاج ہیں اور اس کی ذات تمام موجودات کے لیے علت ہے۔

**تفرّد. أي: توحد بالأحدية والوحدانية.**

حضرت مولانا انور شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں جب ازل میں اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو پیدا نہیں فرمایا، تو ذات

باری تعالیٰ سے وحدت مطلقہ کا ظہور ہو رہا تھا، اب بھی ہو رہا ہے اور ابد تک ہوتا رہے گا۔

**الفرق بین الأحد والواحد:**

(۱) أحد جو یکتا ہو باعتبار ذات کے اور واحد جو یگانہ ویکتا ہو باعتبار صفات کے۔

(۲) أحد وہ جس کا کوئی جز نہ ہو اور واحد ایک کو کہتے ہیں؛ اگرچہ اس کا جز ہو۔

(۳) أحد من لا شريك له ولا نظير له اور واحد عام ہے ایک آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں؛ جبکہ اس کے شرکا کثیر ہیں۔

(۴) واحد مذکر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور أحد مذکر ومؤنث دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ليس عندي أحد یعنی نہ مذکر ہے نہ مؤنث۔

(۵) أحد نفی اور استفہام میں استعمال ہوتا ہے اور واحد عام ہے، جیسے "ليس عندي أحد" نفی ہے، اور "هل عندك أحد" استفہام ہے۔

(۶) واحد میں احتمالِ کثرت ہے، أحد میں کثرت کا احتمال نہیں ہوتا۔(دستور العلماء ۳۷/۱. والكليات، ص۵۲، و۹۳۱. والإتقان ۱۰۰۹/۱، النوع الأربعون. وروح المعاني، الإخلاص).

**ذو الجلال:** اللہ تعالیٰ کے اسما، یعنی صفات میں سے ہے۔[1]

**ذو المعالي:** عالی ہے مرتبہ کے اعتبار سے۔ مکان کے اعتبار سے نہیں؛ کیونکہ وہ مکان کا خالق ہے اور خالق مخلوق کے وصف کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا۔[2]

---

(۱) قال في نشر اللآلي: (ذو الجلال)... قال الكرماني: إن لله تعالى صفات عدمية مثل لا شريك له، وتسمى صفات الجلال؛ لأنها تؤدي يجل عن كذا، وصفات وجودية كالعلم والحياة مثلا.

وقيل: ذو الجلال هو الذي يجله الموحدون عن التشبيه بخلقه.

وقيل: هو الذي يقال في شأنه: ما أجلك وما أعظمك. وفسر بعض المحققين الجلال بالاستغناء المطلق.

(قال الراغب): هذا الوصف قد خص به عز وجل ولم يستعمل في غيره، فهو من أجل أوصافه. انتهى. ويؤيده ما رواه الترمذي عن أنس بن مالك والإمام أحمد عن ربيعة بن عامر مرفوعًا: أَلِظُّوا بيا ذا الجلال والإكرام. أي ألزموه وأثبتوا عليه، وأكثروا من قوله والتلفظ به في دعائكم.

وروى الترمذي وأبو داود والنسائي عن أنس أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجل يصلي، ثم دعا فقال: اللهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت المنان بديع السموات والأرض ذا الجلال والإكرام يا حي يا قيوم. فقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: أتدرون بما دعا؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: والذي نفسي بيده لقد دعا الله باسمه الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى. (نثر اللآلي، ص۶۲)

(۲) قال في نخبة اللآلي: والمعالي جمع المعلى من العلو، وهو قسمان: علو مكان، وعلو مكانة، أي: مرتبة. والله تعالى =

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا کوئی معاون نہیں۔

دوسرے مصرعہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ وحدہ لاشریک ہے۔

اس شعر میں مجوس کی تردید ہے جو الٰہ الخیر اور الٰہ الشر دو خداؤں کے قائل ہیں۔ الٰہ الخیر کو یزدان اور الٰہ الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔ اسی طرح اس میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین کی بھی تردید ہے۔ یہود عزیر علیہ السلام کو ابن اللہ اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ابن اللہ اور مشرکین فرشتوں کو بنات اللہ کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تَتَّخِذُوْا إِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلٰهٌ وَاحِدٌ﴾. (النحل: ٥١).

## توحید باری تعالیٰ کے عقلی دلائل:

(۱) عقلی دلائل کے رو سے بھی یہ ممکن نہیں کہ دو معبود ہوں۔ مثال کے طور پر کم از کم دو معبود فرض کر لیے جائیں اور ایک نے زید کے وجود کا ارادہ کیا، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوسرا اس ارادے پر عمل روک دینے پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر قدرت رکھتا ہے تو پہلا خدا نہ ہوا؛ بلکہ عاجز ہوا۔ اور اگر دوسرا قدرت نہیں رکھتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور دونوں کی مراد کا حاصل ہونا اجتماع نقیضین ہے کہ زید موجود بھی ہو اور معدوم بھی، اور دونوں کی مراد ناکام ہو، تو ارتفاع نقیضین ہے اور عجز بھی۔

(۲) اسی طرح اگر دو معبود فرض کر لئے جائیں، تو سوال ہوگا کہ آسمانوں اور زمینوں اور عالم کا وجود کیا ایک کی قدرت سے ہے، یا مجموعۃ القدرتین سے؟ اگر دونوں کی قدرتوں سے مل کر عالم وجود میں آیا تو یقیناً ہر ایک کی قدرت ناقص ہے جب ہی تو ایک دوسرے کی قدرت کا محتاج ہوا۔ اور اگر وجود عالم دونوں کی کامل قدرت سے ظہور میں آیا تو یہ توارد کہلاتا ہے؛ جبکہ ایک معلول پر توارد العلل باطل ہے؛ کیونکہ جب ایک علت سے کامل وجود ظہور پذیر ہوا، تو دوسری علت کی ضرورت نہیں رہی۔

(۳) اور اگر دو معبود فرض کئے جائیں اور پھر یہ کہا جائے کہ ایک کی قدرت سے ہے دوسرے کی قدرت سے نہیں، تو اس کو ترجیح بلا مرجح کہتے ہیں۔

(۴) دلیل کے طور پر یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ نمبر دو نمبر ایک سے افعال کو چھپا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر دوسرا پہلے سے اپنے افعال نہیں چھپا سکتا، تو دوسرا عاجز ہوا، اور اگر چھپا سکتا ہے، تو پہلا جاہل ہوا، اور جاہل ہونا معبود کی شان کے لائق نہیں۔

(۵) ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ دو معبودوں کی مجموعی قدرت ایک کی قدرت سے زیادہ ہوگی، تو جس کی

---

= منـزّه عن الأول. وأما الثاني فالله تعالى متصف به، ومنه العلِيُّ من أسمائه تعالى، ومَن تخلق بهذا الاسم تقرب إليه قربًا معنويًّا روحانيًّا بتقليل الحجب التي بينه وبين ربه، فإن البعد منه ليس إلا بكثرة الحجب.

قدرت متناہی ہے وہ خدا نہیں ہوسکتا، اور وہ کیا خدا ہے جس کی قدرت متناہی ہو!

امام رازیؒ نے ''تفسیر کبیر'' اور علامہ آلوسیؒ نے ''روح المعانی'' میں اس موضوع پر مفصل کلام کیا ہے اور ابوالشکور سالمی نے ''تمہید'' میں یہ عجیب دلیل بیان فرمائی کہ ہم اللہ کو ضرورت کی وجہ سے مانتے ہیں ورنہ غیر مرئی کو ماننے کا کیا داعیہ ہے!؛ لیکن چونکہ مخلوق اور حادث کے لیے خالق ومحدث ہونا چاہیے اس لیے مانتے ہیں، اور قانون یہ ہے کہ الضروري يتقدر بقدر الضرورة اور پوری کائنات کی ضرورت ایک خدا سے پوری ہوتی ہے تو دوسرا بے کار رہوا، اور فضول خدا نہیں ہوتا۔ (التمهيد لأبي الشكور السالمي، ص ٣٦. تفصیل کے لیے دیکھئے: مفاتيح الغيب، الأنبياء: ٢٢. وتبصرة الأدلة، ص ١٠٩–١٤٤. وروح المعاني، الأنبياء: ٢٢)

## کیا انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح ہے؟:

اللہ تعالی کا کوئی معاون نہیں، تو کیا انسان کو خلیفۃ اللہ کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟

اس میں دو قول ہیں، جنہیں ابن قیم نے ''مفتاح دار السعادة'' (۱/۱۵۱) میں ذکر کیا ہے، اور دلائل بھی وہاں مذکور ہیں؛ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر خلیفہ کا مطلب نظام عالم چلانا یا مافوق الاسباب کچھ لینا دینا ہو، تو اللہ تعالی کا کوئی خلیفہ نہیں، اور اگر احکام نافذ کرنا مقصود ہو، تو انبیا علیہم السلام اور خلفا یہ کام کرتے ہیں۔

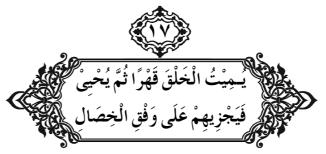
جو حضرات انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح سمجھتے ہیں وہ ان دلائل سے استدلال کرتے ہیں: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيْفَةً﴾. (البقرة: ٣٠) ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ﴾. (صٓ: ٢٦) ان دونوں آیتوں میں بظاہر خلیفۃ اللہ مراد ہے۔

وقال علي: أولئك خلفاء الله في الأرض. (حلية الأولياء ١٠/٣١٨)

اور جو حضرات درست نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں: قال أعرابي لأبي بكر:

أخليفة الرحمن إنَّا معشرٌ ❁ حنفاءُ نسجد بكرةً وأصيلًا

قال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا راضٍ بذلك. (تفسير الماوردي ٤/٤٧٧، ٦/٣١٧)

مولانا عبد السلام رستمی نے جو مقلد سے غیر مقلد بن گئے تھے اپنی پشتو کی تفسیر ''احسن الکلام'' (۷/۲۹۴) تفسیر سورہ صٓ میں انسان کے لیے خلیفۃ اللہ کہنے کو منع کیا۔ ہم نے تطبیق عرض کردی؛ اس لیے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ مخلوق کو قہراً موت دیں گے، پھر ان کو زندہ کریں گے، پھر ان کو ان کی اچھی و بری عادتوں پر جزا دیں گے۔

مخلوق پر قہراً اور غلبہ کے طور پر موت طاری کریں گے۔ یعنی ان کو اس بارے میں کوئی اختیار نہیں دیا جائے گا۔

اس نسخے میں **قهرًا** ہے اور دوسرے نسخے میں ''طُرًّا''، یعنی **جميعًا** آیا ہے۔

**قهرًا، أي: حال كونه قاهرًا وغالبًا.** یا تمیز ہے، یعنی بحیثیت جلال اور قہر کے۔ (ضوء المعالي، ص ۹۰).

خصال: خصلة کی جمع ہے، معنی اخلاق اور عادت کے ہیں؛ خواہ وہ عادت اچھی ہو یا بری۔ یہاں ''خصال'' سے مراد اعمال ہیں۔ یعنی جب اللہ تعالیٰ اچھے اخلاق پر جزا دیتے ہیں، تو اعمال پر بھی جزا دیں گے؛ اس لیے کہ اعمال تو ظاہر ہوتے ہیں اور خصلت کبھی مخفی اور پوشیدہ بھی ہوتی ہے، جیسے اخلاص اور محبت باطنی خوبیاں ہیں؛ البتہ اس کے مظاہر مختلف شکلوں میں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں، اور یہ مظاہر ان خصلتوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔

حدیث شریف میں یہ دعا آئی ہے: '' **اللّٰهم اجعل سريرتي خيرًا من علانيتي، واجعل علانيتي صالحة**''. (سنن الترمذي، باب في الدعاء إذا غزا، رقم: ۳۵۸٦. وإسناده ضعيف لجهالة أبي شيبة، وضعف محمد بن حميد).

اے اللہ ہمارے باطن کو ظاہر سے اچھا بنا، اور ظاہر کو بھی صلاح سے نواز دے۔

## موت کے بارے میں متعدد اقوال:

**يميت الخلق:** یعنی اللہ تعالیٰ موت دیتے ہیں۔ موت کے بارے میں تین اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- **زوال الحياة عما اتصف بها.**

۲- **مفارقة الروح البدن.**

۳- **عدم الحياة عما من شأنه الحياة.**

## موت وجودی ہے یا عدمی؟

اس میں بھی اختلاف ہے کہ موت وجودی ہے یا عدمی؟ اکثر کا قول ہے کہ موت وجودی ہے اور یہی صحیح

ہے؛اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾. (الملك: ۱). اور خلق کا تعلق وجود سے ہوتا ہے، عدم سے نہیں۔

حاصل یہ کہ موت ”انتقا ل الروح من مكان إلى مكان آخر“ کو کہتے ہیں اور انتقال والا عمل وجودی ہے، عدمی نہیں۔

امام باجوری تحفۃ المرید میں لکھتے ہیں: ”اختلف في الموت هل هو وجودي أم عدمي؟ فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول...، وذهب الإسفراييني والزمخشري إلى الثاني“. (تحفة المريد، ص ۲۶۱. نثر اللآلي، ص ۶۲. والنبراس، ص ۱۹۵)

جو حضرات موت کو عدمی قرار دیتے ہیں وہ خلق میں درج ذیل تاویل کرتے ہیں:

(۱) خَلَقَ، أي: قدَّر الموت والحياة. اور تقدیر کا تعلق عدم اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، مثلاً کسی کے لیے اولاد کو مقدر فرمایا، تو یہ وجودی ہے، اور جس کے لیے لا ولد ہونا مقدر کیا تو یہ بھی اللہ کے اختیار سے ہوا اور یہ عدمی ہے۔

(۲) خلَق، أي: أسباب الموت والحياة. (شرح المقاصد ۲/۲۹۷. وشرح العقائد، ص ۱۵۲. والنبراس، ص ۲۱۱)

عدم کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدم محض۔ (۲) عدم ملکہ۔

عدم ملکہ اس معدوم کو کہتے ہیں جو قابل وجود ہو، جیسے اعمی معدوم البصر ہے؛ لیکن من شانہ البصر ہے؛ اس لئے دیوار کو معدوم البصر نہیں کہتے ہیں۔

حیات: ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے اس موصوف بالحیاۃ کے اندر علم اور قدرت ہوتی ہے۔ شریف جرجانی فرماتے ہیں: ”الحياة: هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر“. (التعريفات، ص ۴۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ بعث بعد الموت حق ہے اور حشر روح مع الجسد ہوگا۔ فلاسفہ بعث بعد الموت کو نہیں مانتے۔

فلاسفہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) طبیعیین. (۲) الٰهيين.

(۱) طبيعيين: امورِ طبعیہ کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حشر نہ روح کے لیے ہے، نہ جسد کے لیے۔ کہتے ہیں کہ موت کا مطلب وہ حرارت ہے جو ختم ہوگئی اور اب واپس نہیں آئے گی، یا نفس کے معنی خون کے ہیں جو ختم ہوگیا اور اب واپس نہ ہوگا۔ یا اندر ہوا تھی جو چلی گئی اور اب واپس نہ ہوگی۔

(۲) الٰهيين: کہتے ہیں: ”النفس جوهر مجرد يتعلق بالبدن، وتقوم بالتدبير والتصرف“

نفس معدوم نہیں ہوتا، آدمی مرجائے تب بھی نفس رہتا ہے، اگر یہ نفس دنیا میں درجۂ کمال کو پہنچا تو بعد موت کے اس کو سرور ملے گا اور یہی جنت ہے۔ اور اگر دنیا میں کمالات حاصل نہ کئے تو مغموم اور محزون ہوگا اور یہی اس کے لیے جہنم ہے۔ نصاری کا تقریباً یہی عقیدہ ہے۔ (النبراس، ص ۲۱۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ حشر روح اور بدن دونوں کا ہوگا۔[۱] اس کے لیے مستقل شعر میں مفصل مضمون آرہا ہے۔

ثــم يـحيـي: عرش کے نیچے سے ماء الحیاۃ کی بارش ہوگی۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ جب لوگ نفخۂ اولیٰ سے ہلاک ہوجائیں گے، تو چالیس سال تک اسی حال میں رہیں گے۔ اس کے بعد جب اجسام کا حشر ہوگا تو ارواح سمیت ہوگا۔[۲]

موت سب پر طاری ہوگی سوائے چند خاص لوگوں کے، جن کا ذکر مستقل شعر میں آرہا ہے۔

---

(۱) قال في شرح المواقف: اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة.

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافيين للنفس الناطقة.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معًا، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر مِن قدماء المعتزلة والجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس؛ فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ. هذا كلامه.

ولا يخفي أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف، فالأولى: الرابع عدم كل منهما. وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني، وأما الجسماني فهو ينكره، كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم، وإنما التردد عنده في انعدام النفس. (شرح العلامة عصام على شرح العقائد، ص ١١٤)

(۲) ملا علی قاری مرقاۃ میں لکھتے ہیں: ”عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”ما بين النفختين (أي نفخة الصعق وهي الإماتة، ونفخة النشور وهي الإحياء) أربعون“. أبهم في الحديث وبين فى غيره أنه أربعون عامًا. ولعل اختيار الإبهام لما فيه من الإيهام...“. (مرقاة المفاتيح، باب نفخ الصور).

وقال في ضوء المعالي، (ص ٩٠): ”بين النفخة الأولى والثانية أربعون يومًا“.

وقال الحافظ ابن حجر: ”وقد جاء أن بين النفختين أربعين عاما. قلتُ: وقع كذلك في طريق ضعيف عن أبي هريرة في تفسير ابن مردويه. وأخرج ابن المبارك في الرقائق من مرسل الحسن بين النفختين أربعون سنة... ونحوه عند ابن مردويه من حديث ابن عباس وهو ضعيف أيضًا، وعنده أيضًا ما يدل على أن أبا هريرة لم يكن عنده علم بالتعيين، فأخرج عنه =

موت کے طاری ہونے پر سبھی نے اتفاق کیا ہے، یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ متنبّی کہتا ہے:

تَخَالَفَ النَّاسُ حتّى لا اتفاق لهم ❁ إلا على شَجَبٍ وَالْخُلْفُ في الشَّجَبِ

(الوساطة بين المتنبي وخصومه، للجرجاني، ٥٢)

یعنی لوگوں نے ہر چیز میں اختلاف کیا سوائے موت کے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے، پھر موت کے بعد حشر کے بارے میں اختلاف ہے، مشرکین حشر کا انکار کرتے ہیں۔ ﴿وَقَالُوْا ءَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَّرُفَاتًا ءَ إِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ خَلْقًا جَدِيْدًا﴾. (الإسراء: ٤٩)

اللہ تعالی فرماتے ہیں:

(١) ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران: ١٨٥). ہر جاندار کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔

(٢) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ٨٨). اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

(٣) ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمٰن: ٢٦). روئے زمین پر جو کچھ ہے فنا ہونے والا ہے۔

شاعر کہتا ہے:

لو كانت الدنيا تدوم بأهلها ❁ لكان رسول الله فيها مخلّدا

(السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، ص٤٨)

ثم يحيى: أي: للحشر والنشر ولِجزاء الأعمال.

اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

(١) ﴿ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُوْنَ﴾. (البقرة: ٢٨).

(٢) ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُوْنَ﴾. (يٰسٓ: ٥١).

(٣) ﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيْعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُوْنَ﴾. (يٰسٓ: ٥٣).

جندب بن سفیان بجلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: "ما أسرّ عبد سريرة إلا ألبسه الله رِداءَ ها، إن خيرًا فخيرٌ، وإن شرًّا فشرٌّ". (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ٧٩٠٦)

## قیامت کے عقلی دلائل:

(١) قیامت ناممکن نہیں؛ بلکہ عقلی طور پر ممکن ہے اور اگر کوئی مخبر صادق کسی ممکن کی خبر دے تو اس کو تسلیم کرنا

= بسند جيد أنه لما قالوا: أربعون ماذا؟ قال: هكذا سمعت. وأخرج الطبري بسند صحيح عن قتادة فذكر حديث أبي هريرة منقطعًا، ثم قال: قال أصحابه: ما سألناه عن ذلك، ولا زادنا عليه، غير أنهم كانوا يرون في رأيهم أنها أربعون سنة. وفي هذا تعقب على قول الحليمي: اتفقت الروايات على أن بين النفختين أربعين سنة". (فتح الباري ١١/ ٣٧٠)

واجب ہے۔

(۲) اگر بچہ دو کیلو کا وزن اٹھا سکتا ہے تو اس کا والد پچاس کیلو اٹھائے گا؛ اس لیے کہ بچے کے لیے جو کام مشکل؛ بلکہ بعض اوقات ناممکن ہوتا ہے وہ دوسروں کے لیے نہ صرف ممکن؛ بلکہ انتہائی سہل اور آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوق کے لیے جو کام مشکل یا ناممکن ہو جیسے کسی بے جان کو زندہ کرنا یا اس میں روح ڈالنا؛ لیکن اللہ تعالیٰ کے لیے مشکل نہیں ہے۔

(۳) ایک مرتبہ کسی کام کو کرنے کے بعد دوبارہ اسے کرنا مخلوق کے لیے نسبتاً زیادہ آسان ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ملاحظہ فرمائیں: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيْدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾. (الروم: ۲۷) اللہ تعالیٰ کے لیے تو اعادہ اور خلق اول دونوں برابر ہے۔

(۴) جس خالق نے زمین و آسمان کو پیدا کیا اس کے لیے انسان کا بنانا کیا مشکل ہے؟ جو درزی شیروانی بنا سکتا ہو ظاہر بات ہے کہ اس کے لیے قمیص بنانا بہت آسان ہوگا۔

(۵) دنیا کی ہر چیز اپنے کام پر لگی ہوئی ہے اور اپنی ذمہ داری ادا کر رہی ہے، صرف یہ انسان ہے کہ اپنی ذمہ داری پوری طرح ادا نہیں کرتا، انصاف کرنا اس کے ذمے ہے؛ مگر انصاف نہیں کرتا، عبادت اس کے ذمہ ہے؛ مگر نہیں کرتا، اور جو ذمہ داری ادا نہ کرے اس کو سزا ملنی چاہیے، اور دنیا سزا کی جگہ نہیں ہے، تو کوئی اور ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سزا ملے، اچھے کو اچھائی کا بدلہ اور برے کو برائی کا بدلہ ملے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ﴾. (الذٰریات: ۵۶). ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا وَّأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُوْنَ﴾ (المؤمنون: ۱۱۵).

(۶) جو چیزیں دنیا میں انسان کی خدمت کے لیے پیدا کی گئی ہیں ان کا درجہ انسان سے کم ہے؛ مگر ان کے بقا کی مدت طویل ہے، مثلاً پہاڑ میں عقل نہیں؛ مگر صدیوں تک قائم رہتا ہے، جبکہ انسان کتنا قیمتی ہے؛ مگر قصیر العمر ہے۔ معلوم ہوا کہ اس قیمتی انسان کے لیے ایک جگہ ایسی ہے جس میں اس کو دوام نصیب ہوگا اور وہ آخرت ہے۔

(۷) ہر مرکب کے مفردات ہوتے ہیں اور وہ الگ الگ موجود ہوتے ہیں، مثلاً روح افزا کا شربت جو مرکب ہے، شکر اور پھل وغیرہ اس کے اجزا اور مفردات ہیں۔ اسی طرح دنیا میں خوشی اور غم ملے ہوئے ہیں، دنیاوی زندگی میں مسرت اور حزن دونوں قدم بقدم ساتھ چلتے ہیں، کوئی ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں خوشی الگ اور غم الگ ہو، اور یہ عالم آخرت میں ہوگا کہ خوشی کی جگہ جنت اور غم کی جگہ جہنم ہوگی۔

(۸) ہر آدمی ایسی زندگی کی خواہش رکھتا ہے جس میں موت سے واسطہ نہ پڑے اور جو چیز فطرت انسانی کے خلاف ہو اس کی شدید تمنا دل میں پیدا نہیں ہو سکتی، جیسے کوئی تمنا نہیں کرتا کہ میں بغیر سانس لئے زندہ رہوں،

زندگی گزاروں اور چلوں پھروں، چونکہ یہ ناممکن ہے اس لیے کبھی یہ خیال بھی نہیں آتا۔ اور ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش تو ہزاروں برس سے انسانی خواہشات کی فہرست میں شامل رہی ہے؛ بلکہ بعض ترقی یافتہ ممالک میں اس پر تحقیق ہو رہی ہے اور ایسے سرمایہ دار گزرے ہیں جنھوں نے اپنی لاش دوائیوں کے ذریعہ محفوظ کروائی ہیں کہ اگر کہیں مردے کو زندہ کرنے کی کوشش کامیاب ہو، تو ان کو بھی زندہ کر دیا جائے اور اس کے لیے کروڑوں ڈالر کا سرمایہ وقف کر کے مرے ہیں۔ غرض جاودانی زندگی چونکہ ناممکنات میں سے نہیں؛ اس لیے اس کے لیے اللہ تعالی نے ایک اور عالم رکھا جس میں انسان کی ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش بھی پوری ہوگی۔

(۹) انسان میں تمام اشیا کے نمونے موجود ہیں، اس کا سر آسمان کی طرح، اس کے خیالات ستاروں کی طرح، اس کی آنکھیں چاند سورج کی طرح، اس کے منہ میں میٹھا پانی ہے، اس کے پتے میں کڑوا پانی ہے، اس کے آنسو نمکین ہیں، بدن کی رگڑ میں گرمی کا نمونہ، اس کا پسینہ بارش کے قطروں کی مانند، اس کے سر کے بال جنگل کی طرح، اس میں جوئیں حیوانات کی طرح، اس کا زکام طوفان کی طرح۔ اسی طرح مٹی، آگ، پانی اور ہوا سب انسان میں موجود ہیں، تو جب انسان مر سکتے ہیں اور مرتے رہتے ہیں، تو پوری کائنات بھی مر سکتی ہے اور یہی قیامت ہے اور **یمیت الخلق** کی شرح ہے۔

(۱۰) لوگوں کی اصلاح کے لیے ذرائع تعلیم، قانون، دنیاوی سزا اور عقیدہ مجازات ہیں، پہلے تینوں طریقے ناکام ہیں، تعلیم یافتہ لوگ خیانت کرتے ہیں، قانون بنتے کم ہیں توڑے زیادہ جاتے ہیں، دنیاوی سزاؤں سے بچنا بہت آسان ہو چکا ہے، ہاں عقیدہ مجازات لوگوں کو راہ راست پر لانے کا بہترین ذریعہ ہے۔

مولانا شمس الحق افغانیؒ نے یہ اور اس جیسے دوسرے اور دلائل علوم القرآن (ص ۲۱۳-۲۲۵) میں تحریر فرمائے ہیں۔

مذکورہ بالا شعر میں اہل تناسخ کی تردید ہے۔ ہندو لوگوں کا عقیدہ ہے کہ اچھے آدمی کی روح اچھے جانور میں آجاتی ہے اور خراب آدمی کی روح ذلیل جانور میں آجاتی ہے، اور یہ دنیا اس طرح ابد تک چلتی رہے گی۔

حشر کی تعریف یہ ہے: انسانی روح کا اپنے قدیم جسم کی طرف عود کرنا۔[1]

(۱) محمد اعلی تھانوی فرماتے ہیں: ''الحَشْر في العرف هو والبعث والمعاد ألفاظ مترادفة، كما في بعض حواشي شرح العقائد، ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني، فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها''. (كشاف اصطلاحات الفنون ۱/۶۸۵)

وقال التفتازاني: ''المعاد مصدر أو مكان، وحقيقة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة''. (شرح المقاصد ۵/۸۲)

تناسخ کی تعریف: نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا۔(۱)

## عقیدہ تناسخ اور حشر میں چند فروق:

(۱) تناسخ میں انتقال کا عمل اس دنیا میں ہوتا ہے اور حشر میں انتقال کا عمل آخرت میں ہوگا۔

(۲) تناسخ کے عقیدے میں مرنے کے بعد جی اٹھنے کا اور قیامت کا انکار پایا جاتا ہے۔ حشر کے اعتقاد میں بعث بعد الموت اور قیامت کا اقرار ہے۔(شرح المقاصد ۹۰/۵. تکملة فتح الملهم۴۱۷/۳)

**اشکال:** شہدا کی ارواح پرندوں کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: "**أرواحهم في جَوف طيرٍ خُضْر لها قناديلُ معلَّقة بالعرش تَسرَح مِن الجنة حيث شاء ت، ثم تأوي إلى تلك القناديل**". (صحيح مسلم، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة، رقم:۱۸۸۷) تو کیا یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ یہاں بھی "**انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر**" پایا گیا؟

**جواب:** یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ:

(۱) تناسخ دنیا میں ہوتا ہے اور یہ آخرت میں ہے۔

(۲) یہ **انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر** نہیں؛ بلکہ یہ **ركوب الروح في طائرة** ہے، جیسے آدمی جہاز میں سوار ہو جاتا ہے، اسی طرح شہدا کی ارواح پرندوں پر سوار ہوتی ہیں، یہ روح کا پرندوں میں حلول نہیں؛ بلکہ روح کا پرندوں پر سوار ہونا ہے، یا ارواح کی پرندوں سے سرعت سیر اور اڑان میں مشابہت ہے، جیسا کہ مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا ہے۔ اور یہ ایک محدود اور مقرر وقت کے لیے ہے، حشر میں ارواح کا انتقال اپنے قدیم اجساد میں ہی ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: "**قوله (في طير خضر الخ)، قيل: إن حديث الباب يدل على التناسخ، وأجابوا بأن التناسخ هو تدبير أرواح الخارج من جسم في جسم، وأما ما نحن فيه من الحديث فالمراد به أن أرواح المؤمنين في طير خضر كالظروف فيها مثل الماء في الآنية. أقول: لا يحتاج إلى هذه التوجيهات، بل يستقر الأحاديث، وفي موطأ مالك عن كعب بن مالك: "إنما نسمة المؤمنين طير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله في جسده**

---

(۱) محمد علی تھانوی فرماتے ہیں: "التناسخ عند الحكماء: انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر". (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۵۱۲/۱)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: "وفي بعض حواشي شرح العقائد: اعلم أن التناسخ عند أهله هو رد الأرواح إلى الأبدان في هذا العالم لا في الآخرة؛ إذ هم ينكرون الآخرة والجنة والنار، ولذا كفروا". (مرقاة المفاتيح۲۷۷/۷-۲۷۸)

**یوم القیامة" الخ، فدلّ علی أن الأرواح مثل طیر خضر في العیش وسرعة السیر والطیران، لا أنها في طیر خضر، فیکون الحاصل تشبیه الأرواحِ بالطیور، ووجه الشبه ما ذکرتُ".** (العرف الشذي ۳/۱۳۱)

ملاعلی قاریؒ فرماتے ہیں: "**(أرواحهم في أجواف طیر خضر) أي: یُخلَق لأرواحهم بعد ما فارقتْ أبدانَهم هیاکِلُ علی تلك الهیئة تتعلّق بها، وتکون خَلَفًا عن أبدانهم".** (مرقاة المفاتیح ۷/۲۷٦. وانظر: النبراس، ص ٤١٢)

**إنما نسمة المؤمن طیر** کی یہ تاویل ہوسکتی ہے کہ مؤمن کی روح پرندہ ہے، یعنی پرندے میں ہے، اور **في** مقدر ہے، جیسے سورہ طٰہٰ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿**فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى**﴾. (طه: ۵۸) صاحب جلالین نے لکھا ہے: **أي في مکان. في** مقدر ہے۔ ہمارے اور اپنے درمیان مقابلہ ایسی جگہ میں مقرر کریں جو دونوں کو برابر ہو۔ جب **في** مقدر ہوجائے تو اس کا خلاصہ **في طیر** بن جائے گا۔

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ **نسمة المؤمن** والی روایت میں مسلمانوں کے لیے مرکوب اور ایروپلین کا ذکر ہے اور شہدا والی روایت میں شہدا کے لیے ہے، تو مرکوب کن کے لیے ہوگا؟ تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ مؤمنین سے کامل مؤمن یعنی شہدا مراد ہیں۔ اور اچھا جواب یہ ہے کہ دونوں کے لیے طیر مرکوب ہیں؛ لیکن مرکوب اور مرکوب میں فرق ہوگا، یا ایک ہی مرکوب میں فرسٹ کلاس اور اکانومی کلاس کا فرق ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دراصل دنیا میں جسم پر مادہ اور ظاہر غالب ہے اور روح تابع ہے، اور عالم برزخ میں روح پر کیفیات گزرتی ہیں اور جسم تابع ہوتا ہے، اور عالم آخرت میں روح اور جسم دونوں مکمل طور پر ظاہر ہوں گے؛ اسی لیے آخرت کو **حَیَوان** کہا گیا، یعنی اصل زندگی: ﴿**وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ**﴾. (العنکبوت: ٦٤).

پرندوں کی شکل اور قوالب ارواح کے لیے اجسام مثالیہ یا اصلیہ نہیں؛ بلکہ مرکوبات اور سواریاں ہیں، جس کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارواح کا اجساد مثالیہ میں تا قیامت ڈالنا حیاتِ ثالثہ ہوگی؛ حالانکہ حیات دو ہی ہیں دنیاوی اور اخروی۔

(۲) جسد مثالی کو جسد اصلی کے ساتھ مشابہت لازمی ہے؛ جبکہ پرندے اور انسانی شکل وصورت میں کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی؛ اس لیے یہ قوالبِ طیور مراکب اور سواریاں ہیں، اجسام مثالیہ ہرگز نہیں۔

(۳) اور اگر اجسام مثالیہ کہیں، تو یہ بجائے ترقی کے تنزل ہوگا کہ **تنزّلت الأرواح من الهیئة الإنسانیة إلی هیئة الطیور.** اور اگر سبز پرندے ارواح کے لیے بمنزلہ مرکوب ہوں گے تو حاصل یہ ہوگا کہ

ارواح شہدا سبز ہیلی کاپٹروں پر سوار ہوں گی اور جنت میں جہاں چاہیں سیر کریں گی، اور عرش کے نیچے فانوس یعنی بڑی لالٹین کی شکل میں ان ہیلی کاپٹروں کے لیے ائر پورٹ ہوں گے۔ دنیا کے ائر پورٹ زمین پر ہوتے ہیں اور یہ ائر پورٹ عرش کے نیچے معلق ہیں، جو عجائبات میں سے ہیں، اور یہ ارواح عالمِ آخرت سے پہلے جنت کے مزے لوٹیں گی۔

## تناسخ کے بطلان کے دلائل:

(۱) تناسخ کا عقیدہ باطل ہے۔ اور اگر بالفرض والمحال اس کو صحیح مان بھی لیا جائے، تو پھر ثواب وعقاب صرف روح کو ہوا؛ جبکہ جسم بھی اس جرم عصیان میں اس کا شریک رہا۔ جیسے کسی باغ میں ایک اندھا اور ایک لنگڑا شخص چوری کرنے کے لیے داخل ہوئے۔ اندھے نے کہا مجھے نظر نہیں آتا اور تم چل نہیں سکتے تو تم میرے کندھوں پر بیٹھ کر پھل توڑلو اور پھر آدھا آدھا بانٹ لیں گے۔ اتنے میں باغ والا آیا تو اندھا اگر یوں عذر کرے کہ مجھے تو دکھائی نہیں دیتا یہ لنگڑا مجھے لایا ہے، یا لنگڑا عذر کرے کہ میں چل نہیں سکتا اس نے مجھے کندھوں پر سوار کرلیا، تو ظاہر بات ہے کہ باغ والا دونوں کو سزا دے گا، ایسا ہی تعلق روح اور بدن کا ہے، روح کی لذت تصرفاتی ہے اور اصل لذت اس وقت کامل ہوتی ہے جب بدن ساتھ ہو۔

نصاریٰ اور فلاسفہ تصوراتی عقوبت کے قائل ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ تصوراتی عقوبت کا اثر اتنا ضعیف ہوتا ہے کہ کسی ظلم اور غلط کام سے یہ تصور نہیں روک سکتا، مثلاً کسی کو راستے میں دس ملین کی خطیر رقم ملے، اگر اس کو کہا جائے کہ اس کے مالک تک پہنچانے کے لیے اعلان وغیرہ کی تدبیر کرو، تو وہ جواباً کہے گا کہ اس کا بدلہ کیا ملے گا؟ اگر اس کو یہی کہا جائے کہ تصوراتی لذت ملے گی، تو وہ حقیقی اور محسوس ومبصر لذت کو تصوراتی لذت پر ترجیح دے گا۔ اور جب دنیا میں وہ اپنے ظاہری جسم کی آرائش اور جسمانی لذات اور راحت وآرام کی فکر میں دن رات ایک کئے ہے، تو آخرت کی تصوراتی لذت میں اس کے لیے کہاں سے شوق اور رغبت پائی جائے گی۔

بعث بعد الموت کے بعد روح اور بدن کو ثواب اور عقاب ملے گا، جسم کے تمام اجزا اللہ کے حکم سے اکھٹے ہوں گے؛ چاہے کوئی اجزائے جسم کو جلا کر راکھ میں بدل دے اور پھر اس راکھ کو سمندر میں پھینک دے، اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہر ذرہ حاضر ہو جائے گا۔

(۲) جس کو سزا یا ثواب ملے، اس کو اس کے ان اعمال واسباب کا علم ہونا چاہئے جن کے نتیجے میں وہ اپنے آپ کو اس اچھی یا بری حالت میں پا رہا ہے۔

تناسخ والے کہتے ہیں کہ بھنگی گندگی صاف کرتا ہے یہ اس کی سزا ہے۔ جب اس بے چارے سے سوال کیا جائے کہ تم نے پچھلے جنم میں کیا جرم کیا تھا کہ اگلے جنم میں اس کی یہ سزا بھگت رہے ہو تو اس پر وہ لاعلمی کا اظہار

کرے گا کہ مجھے کچھ معلوم نہیں۔

(۳) جو جانور خدمت کرتے ہیں یا جن کا گوشت ہم غذا کے طور پر استعمال کرتے ہیں، یہ اسی مقصد کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ کسی جرم کی عقوبت نہیں؛ بلکہ عین فطرت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے نفع کے لیے ان کی تخلیق فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيْعًا﴾. (البقرة: ۲۹). زمین میں جو کچھ ہے تمہارے لئے پیدا کیا۔ ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ (الملك: ۱). تاکہ وہ تمھیں آزمائے کہ تم میں سے کون عمل میں زیادہ بہتر ہے۔

(۴) تناسخ کا عقیدہ اس لیے بھی غلط اور غیر معقول ہے کہ برے حیوانات اور حشرات کی پیدائش کی تعداد مجرمین اور ظالمین کی تعداد کے برابر ہونی چاہئے؛ جبکہ درندوں اور حشرات کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان میں کوئی تناسب نہیں۔

(۵) تناسخ کے نتیجے میں روحِ انسانی اور روحِ حیوانی کا اتحاد لازم آتا ہے جو کہ عقل کے خلاف ہے، اور وہ روح جو انسان میں تھی نعوذ باللہ جب بلی میں سرایت کرگئی تو چوہے سے انسان کی نفرت محبت میں بدل گئی۔ (علوم القرآن- مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۱۰-۲۱۲)

**يميت الخلق قهرًا ثم يحيي:** اس مصرعہ میں اِماتت یعنی اِفنار اور اِحیار یعنی اِعادۂ خلق کا ذکر ہے۔ اِماتت، اِحیار اور اِعادہ کی حقیقت میں اختلاف ہے۔

(۱) اِماتت "**تفريق الأجزاء**" کا نام ہے، جبکہ اِحیار "**جمع الأجزاء المختلفة**" مختلف اجزا کو جمع کرنے کے حکم کے صادر ہونے کا نام ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ﴿كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾. (البقرة: ۲٦۰). اس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم اجزا کو بکھیر دو، ہم ان کو جمع کر کے اس میں جان ڈالیں گے۔ اسی طرح عزیر علیہ السلام کے قصے میں بھی حمار کے اجزا متفرق ہو کر بکھر گئے تھے، اللہ تعالیٰ نے سب اجزا کو جمع فرما کر اس کو زندہ فرمایا۔

(۲) اِماتت، اِفنار اور اِعدام ہے اور اِحیار اِعدام کے بعد ایجاد اور اعادہ نشأۃ ثانیہ ہے۔

امام الحرمین نے توقف کیا، وہ کہتے ہیں کہ اس بات پر ایمان کافی ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ہے، اس چکر میں نہیں پڑنا چاہئے کہ اِماتت تفریق اجزا ہے، اور اِحیار جمع اجزا یا اِفنا کے بعد ایجاد ہے۔ (شرح المقاصد ۵/۱۰۰. والنبراس، ص ۲۱۲)

اِحیاء کا ایک معنی إعادة المعدوم ہے؛ اس لیے فلاسفہ حشر کا انکار کرتے ہیں۔

فلاسفہ طبعیین حشر کا بالکل انکار کرتے ہیں اور الٰہیین صرف روحانی تصور کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اِحیاء اعادۃ المعدوم ہے اور معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہوسکتا کہ معدوم کی طرف اشارہ ممکن نہیں اور جس کی طرف اشارہ نہیں ہوسکتا اس کا اعادہ بھی ممکن نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اشارہ دو قسم پر ہے: اشارہ حسیہ اور اشارہ عقلیہ، جو معدوم ہے اس کی طرف اشارہ حسیہ تو نہیں ہوسکتا؛ لیکن اشارہ عقلیہ ہوسکتا ہے۔ اعادہ کے لیے اشارہ عقلیہ وعلمیہ کافی ہے، اور اللہ کی طرف سے اشارہ علمیہ ہوسکتا ہے؛ کیونکہ ان کے علم ازلی میں تمام معدومات جن کو اللہ تعالیٰ نے قیامت تک موجود کرنا ہے معلوم اور متعین ہیں، اللہ تعالی نے جن اجزا کو معدوم ہونے کا حکم دیا ہے، ان کو پھر موجود ہونے کا حکم دیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَّقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾. (یٰسٓ: ۸۲). اور یہ کہنا کہ ﴿كُنْ﴾ ہو جا، یہ اگر موجود کو ہو تو موجود کی ایجاد تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہو تو وہ قابل خطاب نہیں، تو جواب یہ ہے کہ خطاب موجود علمی کو ہے، جو معدوم خارجی ہے، یعنی خارج میں تو معدوم ہے، مگر علم الٰہی ازلی میں موجود ہے۔

## کیا وقت مشخصات میں سے ہے؟:

فلاسفہ کا ایک اشکال یہ بھی ہے کہ وقت مشخصات میں سے ہے؛ لہٰذا جب زید مثلاً معدوم ہوا، تو پھر جب اُسے وجود بخشا جائے گا تو جس وقت میں وہ پہلے موجود تھا وہ وقت بھی اس کے ساتھ موجود ہوگا، تو معاد مبدأ بن گیا۔ اور جب وقت بھی واپس آیا تو یہ اعادہ ہے یا ابتدا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نہ مشخصات میں سے ہے اور نہ معیّنات میں سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت مشخصات میں سے ہوتا، تو آج جو زید موجود ہے وہ کل کے زید سے الگ ہوگا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسان گھاس کی طرح نہیں کہ کاٹو تو پھر اُگ آئے۔ انسان جب مر گیا تو ختم ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دانہ زمین میں دبایا جاتا ہے اور وہ اگنے پر شجر کامل بن جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے قبر میں دفن کئے جانے کے بعد اس کی روح کو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ (شرح المقاصد ۸۲/۵-۸۸. والنبراس، ص ۲۱۲)

فارسی کا شاعر کہتا ہے:

کدام دانہ فرورفت درزمیں کہ نہ رست ❁ چرا بدانۂ انسان ایں گمان بردی

## حیوانات کا بھی حشر ہوگا:

مصنف کے اس شعر میں حیوانات کے حشر کی طرف بھی اشارہ ہے۔

دلیل(۱): ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾. (التكوير: ٥).

دلیل(۲) ﴿وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَآئِرٍ يَطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ﴾ (الأنعام: ٣٨). ضمیر انسان اور دیگر حیوانات سب کی طرف راجع ہے، اور ذوی العقول کا صیغہ تغلیباً ہے۔

دلیل(۳) حدیث میں ہے: " لَتَؤَدُّنَّ الحقوقَ إلى أهلها يوم القيامة، حتّى يُقاد للشّاة الجَلْحاء من الشّاة القَرْناء". (صحيح مسلم، باب تحريم الظلم، رقم ٢٥٨٢).

دلیل(۴) "يُحشَر الخلقُ كلُّهم يومَ القيامة البهائمُ والدّوابُ والطيرُ وكلُّ شيءٍ فيَبلُغ مِن عَدْلِ الله أن يأخُذ للجَمّاء مِن القَرناء، ثم يقول: كُوني ترابًا". (المستدرك للحاكم، رقم: ٣٢٣١. وصحّحه الحاكم، ووافقه الذهبي).

**اشکال:** قصاص عقوبت کے لیے ہوتا ہے؛ جبکہ حیوانات غیر مکلّف ہیں، تو ان کے حشر اور اس انتقام کا کیا مطلب ہے؟

**جواب:** حیوانات کا انتقام عقوبت کے لیے نہیں ہوگا؛ بلکہ اظہارِ عدل الٰہی کے لیے ہوگا، اور اس مظاہرے کے بعد ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

بعض اس کو قربِ قیامت پر محمول کرتے ہیں کہ قرب قیامت میں حیوانات کو چڑیا گھر اور حدائق الحیوانات میں یا اس کے بغیر جمع کیا جائے گا، یا قرناء اور جلحاء کا معنی ظالم اور مظلوم سے کیا ہے؛ مگر یہ تاویل بعید ہے۔

عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا الْوُحُوْشُ حُشِرَتْ﴾، قال: "حشر البهائم موتها، وحشر كل شيء الموتُ غير الجن والإنس". (المستدرك للحاكم: رقم: ٣٩٠١. وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي).

مصنف نے فرمایا: يميت الخلق ثم يحيي.

## بعض چیزیں اِعدام سے مستثنیٰ ہیں:

یہاں ان چیزوں کا ذکر مناسب ہوگا جو اعدام سے مستثنیٰ ہیں:

(۱) عرش، (۲) کرسی، (۳) جنت، (۴) جہنم، (۵) لوح، (۶) قلم، (۷) ارواح اور (۸) عجب الذنب

جو انسانی اعضا واجزا کے لیے بنیاد بنے گی۔ علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ بعض شارحین نے عجب الذنب کو طویل البقاء کہا ہے؛ اگرچہ بعد میں مٹی بن جائے۔ (۱)



(۱) امام باجوری فرماتے ہیں: وقد نظم الجلال السيوطي ثمانية منها بقوله:

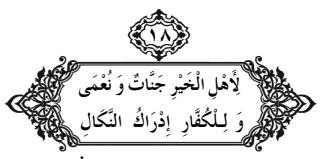
ثـمـانيةٌ حُـكْـمُ البـقـاءِ يَعـمُّهـا ۞ مِن الـخلقِ والباقون في حَيِّزِ العَدَم
هـي الـعرش، والكرسي، نارٌ، وجنةٌ ۞ وعَـجْـبٌ، وأرواحٌ، كذا اللوح، والقلم

(تحفة المريد، ص۲۶۷)

علامہ صاوی فرماتے ہیں: "تـقـدم أن الـروح بـاقية، وعـجب الذنب كذلك، وأجساد الأنبياء والشهداء، والعرش، والجنة، والـنـار، والحور كذلك. وَرَدَ علينا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فأجاب المصنف عن هذه الآية بأنها من العامّ الذي أريد به الخصوص، أي: فهو مخصوص بما قد ورد الشرع ببقائه". (حاشية الصاوي، ص۳۶۳)

وقال في نثر اللآلي (ص۶۳): "وقد اختلف العلماء الأعلام في الحور العين فإلى القول باستثنائهن من المخلوقات في الـممات ودوام الحياة لهن على ممر الأوقات ذهب الإمام الأعظم والمجتهد الأقدم وأتباعه، وإلى غيره غيره. (وسئل) العلامة بـن حـجـر المكي رحمه الله تعالى هل تموت الحور والولدان وزبانية النار؟ (فأجاب) بما نصه: لا يموتون وهم ممن دخل في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ﴾".

امام بخاری رحمہ اللہ عجب الذنب سے متعلق حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: " لیـس مـن الإنسـان شـيء إلا يـبـلـى إلا عـظـمًا واحدًا وهو عَجْبُ الذَّنَب، منه يُرَكَّب الخلقُ يومَ القيامة". (صحيح البخاري، باب﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّوْرِ فَتَأْتُوْنَ أَفْوَاجًا﴾، رقم: ۴۹۳۵)

علامہ عینی فرماتے ہیں: "فإن قلت: في (الصحيح) يبلى كل شيء من الإنسان، وهنا يبلى إلا عجب الذنب؟ قلت: هذا ليس بـأول عـام خـص، ولا بـأول مجمل فصل، كما نقول: إن هذين الحديثين خص منهما الأنبياء عليهم السلام؛ لأن الله تعالى حـرم عـلـى الأرض أن تـأكـل أجسـادهـم، وألـحق ابن عبد البر الشهداء بهم، والقرطبيُّ المؤذن المحتسب. فإن قلت: ما الـحكـمة فـي تـخـصيص العجب بعدم البلى دون غيره؟ قلت: لأن أصل الخلق منه، ومنه يركب، وهو قاعدة بدء الإنسان وأسه الذي يبني عليه، فهو أصلَب من الجميع، كقاعدة الجِدار. وقال بعضهم: زعم بعض الشُّراح أن المراد بأنه لا يبلى أي يـطـول بـقـاؤه لا أنـه لا يـبـلـى أصلا، وهذا مردود؛ لأنه خلاف الظاهر بغير دليل. انتهى. قلتُ: بعض الشراح هذا هو شارح (الـمـصـابـيـح) الذي يسمي شرحه مظهرا، وليس هو شارح البخاري، وليس هو بمنفرد بهذا القول، وبه قال المزني أيضًا؛ فـإنـه قال: إلا بمعنى الواو، أي: وعجب الذنب أيضًا يبلى. وجاء عن الفراء والأخفش مجيء إلّا بمعنى الواو؛ لكن هذا خلاف الـظـاهـر، وكيف لا وقـد جـاء عن أبي هريرة من طريق همام عنه أن للإنسان عظمًا لا تأكله الأرض أبدًا فيه يركب يوم القيامة، قالوا: أي عظم هو؟ قال: عجب الذنب. رواه مسلم". (عمدة القاري ۲۷۸/۱۳. وانظر أيضًا: روح المعاني ۱۶۹/۸)

ترجمہ: اہل خیر (اعمال صالحہ کرنے والوں) کے لیے باغات اور نعمتیں ہیں، اور کفار کے لیے عقوبت کا حصول ہے۔

"لأهل الخير" میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر عاصی کو عقوبت دینا، یا مطیع کو ثواب دینا واجب نہیں۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور اس موضوع پر آگے مستقل شعر آ رہا ہے۔

**جَنَّات:** جنت کے لغوی معنی چھپنے کے ہیں۔ جنت کو جنت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اتنے گھنے درخت ہونگے کہ جنت کی زمین ان کے گھنے سائے میں چھپ جائے گی، یا اوپر سے دیکھنے کی وجہ سے زمین نظر نہ آئے گی اور روشنی دھوپ کے قائم مقام ہوگی، یا اس لیے کہ جنت کی نعمتیں ہم پر مخفی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ﴾. (السجدة:١٧).

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جنت کے نور سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے فرمایا: **ما رأيتَ الساعة التي تكون فيها قبلَ طلوع الشمس، فذلك نورها إلا أنه ليس فيها شمس ولا زمهرير.** (صفة الجنة لابن أبي الدنيا، رقم: ١٤٠، وفي إسناده زميل بن سماك وفيه جهالة. وعبد ربه بن بارق وفي حفظه لين)

راغب اصفہانی رحمہ اللہ مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: **أصل الجِنّ: ستر الشيء عن الحاسة...، قال اللّٰه تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَا كَوْكَبًا﴾** (الأنعام:٧٦)، **والجنة: كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض، قال عزّ وجل: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتٰنِ عَنْ يَّمِيْنٍ وَّشِمَالٍ﴾** (سبأ:١٥) **...، وسميت الجنة إما لتشبيهها بالجنة في الأرض– وإن كان بينهما بون– وإما لستره نعمها عنّا المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ﴾.** (السجدة:١٧). (المفردات في غريب القرآن، ص٩٨)

## حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں سات جنتوں کو ذکر:

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جنتیں سات ہیں: (۱) فردوس، (۲) عدن، (۳) نعیم،

(۴) دار الخلد، (۵) مأویٰ، (٦) دار السلام، (۷) علیین۔[۱]

لیکن اگر ناموں کے لحاظ سے شمار کیا جائے تو اور بھی نام ملیں گے۔ علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب "**حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**" (۱/۱۹۷) میں جنت کے بہت سے نام گنوائے ہیں۔ قرآن سے صرف چار جنتوں کا پتہ چلتا ہے: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٰنِ﴾. (الرحمٰن: ٤٦). چند آیات کے بعد پھر یہ آیت ہے: ﴿وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتٰنِ﴾ (الرحمٰن: ٦٢). یعنی دو جنتوں کے علاوہ دو اور جنتیں ہیں۔ اور حدیث میں بھی چار جنتوں کا ذکر ہے: پہلی دو جنتوں کے اندر برتن وغیرہ سونے کے ہیں، اور دوسری دو جنتوں میں تمام برتن چاندی کے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے جو سات جنتوں کا ذکر کیا ہے، اُس سے مراد مراتب اور طبقات ہوں۔

چھوٹے مراتب تو زیادہ ہیں جتنی آیات قرآنیہ تلاوت کرتا جائے گا اسی قدر مراتبِ عالیہ طے کرتا جائے گا؛ یہاں تک کہ آخری آیت کے اختتام پر اس کا اصلی مقام ہوگا۔

## آیات قرآنی کی تعداد اور وجہ اختلاف:

چھ ہزار آیات پر تو سب کا اتفاق ہے، اس کے بعد اختلاف ہے: اہل مدینہ کے نزیک ایک روایت کے مطابق ٦۰۰۰ آیات ہیں اور دوسری روایت کے مطابق ٦۲۱۴ ہیں۔ اہل مکہ ٦۲۱۹ شمار کرتے ہیں، جبکہ اہل کوفہ ٦۲۳٦، اہل بصرہ ٦۲۰۴، اہل شام ٦۲۲٦، یا ٦۲۲۵ شمار کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ٦٦۱٦، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ٦۲۱۸، عطا سے ٦۱۷۷، حمید سے ٦۲۱۲، اور راشد سے ٦۲۰۴ مروی ہے۔ بعض حضرات نے برصغیر اور مصحف مدینہ کے مطبوعہ نسخوں کی آیات کو شمار کیا ہے جن کی تعداد ٦۲۳۸ بنتی ہے؛ جبکہ مشہور قول کے مطابق آیات کی تعداد ٦٦٦٦ ہے، جن میں آیات وعدہ ۱۰۰۰، آیات وعید ۱۰۰۰، آیات امر ۱۰۰۰، آیات نہی ۱۰۰۰، آیات امثال ۱۰۰۰، آیات قصص ۱۰۰۰، آیات تحلیل وتحریم ۵۰۰، آیات تسبیح ۱۰۰، اور آیات ناسخ ومنسوخ ٦٦ ہیں۔[۲]

درحقیقت عدد آیات میں کوئی اختلاف نہیں؛ بلکہ آیات کے گننے کے طریقے میں اختلاف واقع ہوا ہے،

---

(۱) ذكر هذا الأثر عن ابن عباس عدة من المفسرين كالقرطبي (الجامع لأحكام القرآن، يونس: ٢٥)، والبيضاوي (البقرة: ٢٥)، وأبو محمد القيرواني (الهداية إلى بلوغ النهاية، الحجر: ٤٥)، وغيرهم ولم يذكروا إسنادها، ولم أقف على مصدرها. هذا، وقد قال الآلوسي رحمه الله: وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: إنها سبع. لم يقف على ثبوته الحفاظ. (روح المعاني، البقرة: ٢٥. ونحوه في نثر اللآلي، ص ٦٩).

(۲) قال القرطبي: قال محمد بن عيسى: جمع عدد آي القرآن في المدني ستة آلاف آية. قال عمرو: وهو العدد الذي رواه أهل الكوفة عن أهل المدينة، ولم يُسَمُّوا في ذلك بعينه يسندونه إليه. وأما المدني الأخير فهو قول إسماعيل بن جعفر: ستة آلاف ومئتان آية وأربع عشرة آية. وقال الفضل: عدد آي القرآن في قول المكيين ستة آلاف ومئتا آية و =

بعض نے دو آیات کو ایک شمار کیا اور بعض نے بعض مقامات پر ایک آیت کو دو شمار کیا، بعض نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو گنتی میں داخل کیا اور بعض نے داخل نہیں کیا، اور بعض نے آیات کے اوقاف (نشانات) کو شمار کیا ہے۔[1]



= تسع عشرة آية. قال محمد بن عيسى: وجيمع عدد آي القرآن في قول الكوفيين ستة آلاف آية ومئتا آية وثلاثون وست آيات، وهو العدد الذي رواه سليم والكسائي عن حمزة، وأسنده الكسائي إلى علي رضى الله عنه. قال محمد: وجيمع عدد آي القرآن في عدد البصريين ستة آلاف ومئتان وأربع آيات، وهو العدد الذي مضى عليه سلفهم حتى الآن. وأما عدد أهل الشام فقال يحيى بن الحارث الذِّماري: ستة آلاف ومئتان وست وعشرون. وفي رواية ستة آلاف ومئتان وخمس وعشرون، نقص آية. قال ابن ذكوان: فظننت أن يحيى لم يعد "بسم الله الرحمن الرحيم". قال أبو عمر: فهذه الأعداد التي يتداولها الناس تأليفا، ويعدون بها في سائر الآفاق قديمًا وحديثًا. (تفسير القرطبي ١/٦٥، واختصره ابن كثير في تفسيره ١/٩٨، والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن ١/٢٣٢).

وعن ابن عباس قال: جميع آي القرآن ستة آلاف وست مئة وست عشرة آية. (الإتقان في علوم القرآن ١/٢٣١)

وقال الزرقاني: وعدد آياته في قول علي رضي الله عنه ستة آلاف ومئتان وثمان عشرة، وعطاء ستة آلاف ومئة وسبع وسبعون، وحميد ستة آلاف ومئتان واثنتا عشرة، وراشد ستة آلاف ومئتان وأربع. (البرهان في علوم القرآن، النوع الرابع عشر ١/٢٥١)

وقال محمد بن عبد الله الخرشي: جملة ما في القرآن من الآي ستة آلاف وست مئة وست وستون آية، ألف منها أمر، وألف منها نهي، وألف منها وعد، وألف منها وعيد، وألف منها عيادة الأمثال، وألف منها قصص وأخبار، وخمس مئة حلال وحرام، ومئة دعا وتسبيح، وست وستون ناسخ ومنسوخ. (شرح مختصر خليل للخرشي ٢/١١. ومثله في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز نقلا عن الشيخ أبي إسحاق الثعلبي ١/٤٤٠. و في حاشة الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص١٥، ونهاية الزين في إرشاد المبتدئين، ص٣٤، لمحمد بن عمر الجاوي. وانظر: تاريخ القرآن، ص١١١-١١٤، للدكتور محمد سالم، و فنون الأفنان، ص٩٦-٩٧، لابن الجوزي)

مولانا امداد اللہ انور صاحب نے فضائل حفظ القرآن (ص۱۸۰) میں ۶۶۶۶ والے قول کی نسبت فقیہ ابو اللیث سمرقندی کی بستان العارفین کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے۔ لیکن ہمیں اس کتاب میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ اس کتاب اس قول کی نسبت عامۃ الناس کی طرف کی گئی ہے۔ (بستان العارفين، الباب الثامن والأربعون بعد المئة في عدد آيات القرآن وكلماته)

اسی طرح حضرت مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ نے "علوم القرآن" (ص۱۴۳) میں ۶۶۶۶ والے قول کی نسبت "تاریخ القرآن" اور "فنون الأفنان" کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے؛ لیکن ہمیں ان دونوں کتابوں میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ سرے سے اس تعداد کا وہاں ذکر ہی نہیں۔

(۱) ليس سبب اختلافهم اختلافهم في ذات القرآن، سبب اختلافهم في العدد بعد الستة آلاف في مفهوم الآية وما يدخل في الآيات وما لا يدخل فيها، فمثلا: بعضهم أدخل "بسم الله الرحمن الرحيم" آية من كل سورة فزاد عنده العدد، بعضهم عدها آية في الفاتحة ولم يعدها في بقية السور، وبعضهم عدها آية في سائر القرآن ولم يعدها في سورة (برائة) وهكذا. وبعضهم جعل الكلمة الواحدة ليست آية مثل قوله عز وجل: ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾ (الرحمن: ٦٤)، فمن هنا اختلف العدد اختلافات كثيرة. (شرح لمعة الاعتقاد لناصر بن عبد الكريم العلي ٣/١٠)

## کیا جنت وجہنم اس وقت موجود ہیں، یا ابھی تک موجود نہیں؟:

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی تک پیدا نہیں ہوئیں۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ یہ اِس وقت بھی موجود اور مخلوق ہیں۔ (لوامع الأنوار البهية ۲/ ۲۳۰-۲۳۱)

## معتزلہ کے دلائل:

(۱) ﴿تِلْكَ الدَّارُ الاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾. (القصص: ۸۳).

**نجعلها، أي: نخلقها.**

جعل یہاں بسیط ہے، مرکب نہیں ہے۔ جعل بسیط کا مطلب **نخلق** ہے اور جعل مرکب کا مطلب **نصیّر** ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ "**نجعل**" کا مفہوم "**نخلق**" میں منحصر نہیں، اکثر "**نجعل**" "**نصیّر**" کے معنی میں آتا ہے۔

قرآن اور حدیث میں جعل بسیط بہت کم استعمال ہوا ہے خصوصاً جعل مرکب کے مقابلے میں بہت کم پایا جاتا ہے، مثلاً: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾. (القصص: ۸۳) **أي: نصيرها للذين لا يريدون علوًّا. أو نخصّها للذين لا يريدون علوًّا.**

اگر بالفرض **نجعل**، **نخلق** کے معنی میں ہو، تو حال کے لیے بھی آتا ہے اور مضارع کے لیے بھی، اور جب حال کے لیے ہو تو **نخلقها** فی الفور پیدا کرنے کے معنی میں ہوا، اور معتزلہ جو استقبال کے قائل ہیں ان کی دلیل باطل ہوگئی؛ اگرچہ ہم ماضی میں جنت وجہنم کے وجود کے قائل ہیں۔

(۲) جنت کے بارے میں آتا ہے: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾. (الرعد: ۳۵) اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے سے موجود نہیں، ورنہ اگر موجود ہوں تو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ۸۸) کے تحت ہلاک ہوجائے گی، تو پھر ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ کیسے درست ہوگا؟

**جواب:** ہم کہتے ہیں کہ پہلے سے موجود ہے اور ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ سے مراد دوام عرفی ہے، اگر تھوڑی دیر یا کچھ عرصہ کے لیے اس پر فنا طاری بھی ہو، تو یہ دوامِ عرفی کے خلاف نہیں ہے۔ مثلاً کوئی زید کے بارے میں کہے کہ ہمیشہ ہمارے ساتھ رہتا ہے، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ حوائج بشریہ لازمہ کے لیے بھی کہیں نہیں جاتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ باعتبارِ نوع کے ہے، اگرچہ افراد ختم ہوجائیں؛ مگر یہ قول صحیح نہیں؛ اس لیے کہ نوعِ کلی ہر فرد کے ضمن میں پائی جاتی ہے، جیسے انسان زید، عمرو، بکر ہر ایک کے ضمن میں نوع پائی

جاتی ہے؛ لیکن اگر سارے افرادِ انسانی ختم ہوجائیں، تو نوع بھی نہ رہے گی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ۸۸) کے تحت جنت بھی فنا ہونے والی ہے؛ اس لیے کہ اگر جنت کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے والے نہ ہوں، تو اسے بھی قابل انتفاع نہ رہنے کی وجہ سے ہلاکت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، تو ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: ''اقرأ أمتك مني السلام، وأخبرهم أن الجنه طيِّبةُ التُّربةِ عذبة الماء، وأنها قِيعان، وأن غِراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر''. (سنن الترمذي، باب ماجاء في فضل التسبيح، رقم ٣٤٦٢) اس حدیث میں جنت کو چٹیل کہا گیا ہے، تو پھر اسے جنت کیسے کہیں گے؟

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ ایک جنت کا وجود ہے اور ایک اس کی تکمیل ہے۔ قصور ومحلات وباغات موجود ہیں ان کی تکمیل کے بقیہ مرحلے عبادات، تسبیحات وغیرہ سے طے ہوتے رہیں گے۔

(۴) فرعون کی بیوی آسیہ بنت مزاحم نے کہا: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾. (التحريم: ۱۱). معلوم ہوا کہ جنت میں مکان نہیں بنے ہیں؛ اس لیے کہہ رہی ہیں کہ اپنے پاس میرے لئے ایک مکان بنادیجئے۔

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ جنت تو موجود ہے اور پہلے سے مخلوق ہے، اور اس میں گھر بنانا تکمیل کے مراحل میں سے ہے۔ (شرح العقائد النسفية، ص١٦٩. شرح المقاصد ٥/١٠٧-١٠٨. النبراس، ٢٢٠-٢٢٢)

## اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) حضرت آدم علیہ السلام کو جنت خلد میں رکھا گیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ ارشاد باری تعالی ملاحظہ فرمائیں: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوْعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى﴾. (طه: ١١٧-١١٩).

مذکورہ آیت کریمہ میں جس جنت میں آدم علیہ السلام کو رکھا گیا تھا اس کی پانچ صفات بیان کی ہیں اور وہ پانچ صفات جنۃ الخلد کی ہی ہوسکتی ہیں، نہ کہ دنیا کی جنت کی۔

علامہ آلوسیؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جنت سے مراد فلسطین وغیرہ کا کوئی باغ ہے۔ علامہ آلوسی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ''ذهب المعتزلة وأبومسلم الأصفهاني وأناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانًا لآدم عليه السلام، وكانت بستانًا في الأرض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام، ولم تكن الجنة المعروفة،

وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة أخرى كما في ﴿اِهْبِطُوْا مِصْرًا﴾ (البقرة: ٦١).
(روح المعاني، البقرة: ٣٥. وانظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص٤٧-١٠٠)



(۲) شفاعتِ کبریٰ کے سلسلہ میں صحیح مسلم کی ایک روایت میں آتا ہے کہ لوگ آدم علیہ السلام کے پاس آئیں گے اور کہیں گے: "يا أبانا اسْتَفْتِحْ لنا الجَنَّةَ" ہمارے لئے جنت کو کھلوا دیجئے، تو آدم علیہ السلام کہیں گے: "وهل أخرجكم من الجنة إلا خطيئةُ أبيكم آدم". (صحيح مسلم، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ١٩٥).

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت آدم علیہ السلام کا مناظرہ ہوا، موسیٰ علیہ السلام نے آدم علیہ السلام سے کہا " أنت آدم الذي خلقكَ اللّٰه بيده، ونفَخ فيك من روحه، وأسجَد لكَ ملائكتَه، وأسكنك في جنتِه، ثم أهبطت الناسَ بخطيئتك إلى الأرض". (صحيح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: ٢٦٥٢. وأخرجه البخاري بمعناه). اس سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام پہلے زمین پر نہیں تھے؛ بلکہ جنت سماوی میں تھے۔

(۴) ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّمَتَاعٌ إِلَى حِيْنٍ﴾. (البقرة: ٣٦) اس سے بھی پتا چلتا ہے کہ اب زمین پر آئے، اس سے پہلے زمین پر نہیں تھے۔

(۵) الجنة میں الف لام عہد خارجی کے لیے ہے، جس سے معلوم ہوا کہ یہ مخصوص جنۃ الخلد ہے۔

(۶) ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ﴾. (آل عمران: ١٣٣) ﴿أُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾. (البقرة: ٢٤) میں صیغہ ماضی کے ساتھ خبر دی گئی۔ أُعِدَّت کا معنی نعدّ مستقبل سے کرنا خلاف ظاہر ہے، اور خلاف ظاہر کے لیے دلیل اور قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں مفقود ہے۔

(۷) اسی طرح ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ﴾. (الشعراء: ٩٠) میں بھی ماضی کے صیغہ سے خبر دی گئی ہے۔ اسی طرح ﴿وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوٰى﴾ (النجم: ١٣-١٥). میں بھی صیغہ ماضی آیا ہے۔

(۸) صحیح بخاری کی روایت ہے: " ثم أُدْخِلتُ الجنةَ فإذا فيها جنابِذ اللؤلؤ، وإذا تُرابُها المِسك". (صحيح البخاري، باب ذكر إدريس عليه السلام، رقم: ٣٣٤٢).

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف کے موقعہ پر جنت اور جہنم کو دیکھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: خسف الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى رسول الله

صلى الله عليه وسلم والناس معه...، قالوا: يا رسول الله! تناولت شيئًا في مقامك هذا، ثم رأيناك تكعكعتَ، فقال: "إني رأيتُ الجنة أو أُرِيتُ الجنةَ فتناولت منها عُنقُودًا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيتُ النار فلم أرَ كاليوم منظرًا قط". (صحيح البخاري، باب كفران العشير، رقم:٥١٩٧)

(۱۰) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "والذي نفس محمد بيده لو رأيتم ما رأيتُ لضحكتم قليلًا ولبكيتم كثيرًا". قالوا: وما رأيتَ يا رسول الله! قال: "رأيت الجنة والنار". (صحيح مسلم، باب النهي عن سبق الإمام بركوع، رقم:٤٢٦).

(۱۱) جب مؤمن کو قبر میں رکھا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ اس کے لیے جنت کی کھڑکی کھول دی جائے۔ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الأنصار– وفيه– : "فينادي مناد من السماء: أن قد صدق عبدي، فأفرشوه من الجنة، وافتحوا له بابًا إلى الجنة، وألبسوه من الجنة". (سنن أبي داود، باب في المسألة في القبر، رقم:٤٧٥٣)

**سوال:** جب جنت میں لوگ قیامت کے دن جائیں گے تو پہلے سے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہے؟

**جواب:** وعدہ اور وعید موجود چیز کے ساتھ زیادہ مضبوط اور محکم ہوا کرتی ہے۔ (علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانی، ص۲۵۰۔ وشرح المقاصد ٥/١٠٨–١١١. والنبراس، ص ٢٢٠، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، الباب الأول ١/٢٥)

جب مؤمن بندہ مرتا ہے تو فرشتے جنت کا لباس اور خوشبو لے کر اس کے پاس آتے ہیں، اور یہ بہت بڑی بشارت ہے۔ ایک باقاعدہ دخول ہے جو قیامت میں اجسام سمیت ہوگا، اور ایک شہدا اور کامل مؤمنین کی صرف ارواح کا دخول ہے، جو قیامت سے پہلے ثابت ہے، جیسے کفار کی ارواح سجین میں ہوں گی، اسی طرح شہدا کی ارواح پرندوں کی سواری پر سوار کر جنت میں جہاں چاہیں گی اڑتی پھریں گی۔

## نسخوں کا اختلاف:

ایک نسخہ میں ہے: "أَدرَاكَ النَّكال" ہے۔ اس صورت میں أدراك، جنات کے مقابلے میں ہوگا۔

## درجات ودرکات میں فرق:

الدَّرجات في الخير والدَّركات في الشر. یعنی درجات کا استعمال خیر کے لیے اور درکات کا

استعمال شر کے لیے ہوتا ہے۔ کفار کے لیے عقوبت کے درکات ہیں۔[1]

**النَّكال:** سزا، عبرت ناک سزا۔ قال اللّٰہ تعالی: **﴿فَجَعَلْنٰهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾**. (البقرة: ٦٦).

(۱) قال في نثر اللآلي: (أدراك) بفتح أوله جمع درك، بفتح أوله وثانيه وبفتح أوله وسكون ثانيه: حفرة من حفر النيران، أو طبقة من طبقاتها، أو أخفض مكان فيها. (نثر اللآلي، ص ٧٠. وانظر تاج العروس "درك"، والمفردات للراغب "درك").

وقال في نثر اللآلي: و(أَدْرَاك)... ويروى بكسر الهمزة بمعنى الإدراك، يعنى أنهم يدركون ما أعد اللّٰه لهم من العقوبة، لكن مقابلته بالجنات ترد هذا الضبط. (نثر اللآلي، ص ٧٠)

ترجمہ: جہنم اور جنت فنا نہیں ہوں گی، اور نہ مسلمان جنت سے جہنم میں منتقل ہوں گے اور نہ کافر جہنم سے نکل کر جنت میں جائیں گے۔

ایک روایت میں ہے کہ کفار کو آگ کے عذاب سے نکال کر زمہریر یعنی ٹھنڈک کے عذاب میں ڈالا جائے گا، اور اسے جہنم کا ایک حصہ کہا گیا ہے؛ اگرچہ حدیث مرفوع سے زمہریر کا ثبوت نہیں۔

علامہ زمخشریؒ ارشاد باری تعالی: ﴿النَّارُ مَثْوٰكُمْ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ إِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ﴾. (الأنعام:١٢٨) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ وقت ہے جس میں وہ آگ کے عذاب سے نکال کر زمہریر کے عذاب میں ڈالے جائیں گے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**إلا ما شاء الله، إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير، فقد روي أنهم يدخلون واديًا من الزمهرير ما يميز بعض أوصالهم من بعض، فيتعاوون ويطلبون الرد إلى الجحيم**". (الكشاف، الأنعام: ١٢٨. وانظر: روح المعاني ٤٣٧/٨. ومفاتيح الغيب ٢٠٢/١٣)

غرض جہنم محلِ عذاب ہے۔ زمہریر کا ثبوت ہو تو شدید برودت کا عذاب ہوگا اور اس کے علاوہ دہکتی ہوئی آگ تو عذاب ہے ہی۔

تنویر المقباس اور تفسیر طبری میں حضرت ابن عباسؓ سے **غسّاق** کی تفسیر زمہریر کے ساتھ مروی ہے۔ مدارک التنزیل اور تفسیر خازن میں بھی **غسّاق** کی تفسیر **البارد المنتن** سے کی گئی ہے۔ السراج المنیر اور روح المعانی میں بھی **غسّاق** کی تفسیر میں زمہریر کہا گیا۔ ابوحیان نے **وآخر من شكله أزواج** کی تفسیر حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زمہریر کے ساتھ نقل کی ہے؛ لیکن یہ تفسیر مرفوع نہیں، اور بعض جگہ **قيل** کے لفظ کے ساتھ مروی ہے؛ جبکہ جہنم کے لیے نار کا لفظ بار بار قرآن کریم میں آیا ہے، بہر حال اگر زمہریر کا طبقہ ثابت ہو، تو جہنم سے باہر ہوگا، اس کی مزید تفصیل "ارشاد القاری إلی صحیح البخاری" میں مفتی رشید احمد لدھیانوی نے صفحہ ۴۰۰ سے ۴۰۷ تک تحریر فرمائی ہے۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

## جنت وجہنم دونوں ہمیشہ باقی رہیں گی:

**ولا یفنی الجحیم ولا الجنان.** اس میں جہمیہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم دونوں فنا ہوجائیں گی۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ جنت وجہنم دونوں ابدالآباد تک باقی رہیں گی۔

## اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

**قال اللّٰہ تعالی:** (۱) ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾. (الرعد:۳۵).

**وقال تعالی:** (۲) ﴿إِنَّ هٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ﴾. (صٓ :۵٤).

**وقال تعالی:** (۳) ﴿وَمَا هُمْ مِّنْهَا بِمُخْرَجِيْنَ﴾. (الحجر:٤۸).

**وقال تعالی:** (۴) ﴿لَا يَذُوْقُوْنَ فِيْهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُوْلٰى﴾. (الدخان:۵٦).

**وقال تعالی:** (۵) ﴿كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيْدُوْا فِيْهَا﴾. (الحج:۲۲)

**وقال تعالی:** (٦) ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُهُمْ بَدَّلْنٰهُمْ جُلُوْدًا غَيْرَهَا﴾. (النساء:۵٦)

**وقال تعالی:** (۷) ﴿فَذُوْقُوْا فَلَنْ نَّزِيْدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾. (النبأ:۳۰)

**وقال تعالی:** (۸) ﴿يُرِيْدُوْنَ أَنْ يَّخْرُجُوْا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخٰرِجِيْنَ مِنْهَا﴾. (المائدة:۳۷)

(۹) مشہور حدیث ہے کہ جہنم والے جہنم میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جنت والے جنت میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے۔ جنت والوں کے لیے بشارت کی آواز بلند ہوگی کہ تم صحیح وتندرست رہوگے کبھی بیمار نہیں ہوگے، تمہاری حیات ابدی ہے، کبھی موت نہیں آئے گی، اور ہمیشہ جوان رہوگے کبھی بڑھاپا نہ آئے گا۔

**عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ينادي منادٍ إنّ لكم أن تصِحّوا فلا تسقموا أبدا، وإنّ لكم أن تحيَوا فلا تموتوا أبدا، وإنّ لكم أن تشِبُّوا فلا تهرَموا أبدًا، وإن لكم أن تَنَعّموا فلا تبأسوا أبدا، فذلك قوله عز وجل ﴿وَنُوْدُوْا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ﴾** (الأعراف: ٤۳) (صحيح مسلم، باب في دوام نعيم أهل الجنة، رقم:۲۸۳۷)

(۱۰) دوسری حدیث میں ہے کہ قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لایا جائے گا اور اہل جنت واہل جہنم سے کہا جائے گا کہ دیکھ لو یہ موت ہے، پھر اسے ذبح کردیا جائے گا اور جنتی وجہنمی اس منظر کو دیکھ رہے ہوں گے۔ اگر خوشی کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جنت خوشی سے مرجاتے، اور اگر غم کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جہنم غم سے مرجاتے۔

**عن أبي سعيد يرفعه، قال: "إذا كان يوم القيامة أتي بالموت كالكبش الأملح، فيوقف**

**بين الجنة والنار، فيذبح وهم ينظرون، فلو أن أحدًا مات فرَحًا لمات أهل الجنة، ولو أن أحدًا مات حُزْنًا لمات أهل النار"**. (سنن الترمذي، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، رقم: ۲۵۵۸)



مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے۔[1]

## فنائے نار کے بارے میں حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کا تفرد اور متضاد اقوال:

حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اس مسئلہ میں تفرد اختیار کیا اور فنائے نار کے قائل ہوئے۔ان کے ہم عصر شافعی عالم علامہ تقی الدین سبکیؒ نے "**الاعتبار ببقاء النار**" کے نام سے رسالہ لکھا۔اسی طرح علامہ صنعانی نے بھی ان کے رد میں "**رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار**" نامی رسالہ تحریر فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ نے فنائے نار کے متعلق ایک رسالہ لکھا،اس کا نام رسالے کی تحقیق وتعلیق کرنے والے نے "**الرد على من قال بفناء الجنة والنار، وبيان الأقوال في ذلك**" رکھا،اور مقدمہ میں لکھا ہے کہ یہ نام مصنف نے نہیں رکھا؛ جبکہ علامہ ابن تیمیہ کا یہ رسالہ مکتبہ تشستر بتی میں "**رسالة في بقاء الجنة وفناء النار**" کے نام سے مخطوط نمبر ۳۴۰۶ کے ساتھ محفوظ ہے۔نیز اس کتاب کی بعض عبارات سے عیاں ہوتا ہے کہ شیخ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہیں؛اس لیے بالآخر اس کے محقق کو بھی یہ لکھنا پڑا کہ اگر علامہ ابن تیمیہ فنائے نار کے قائل ہوں تو یہ ان کی اجتہادی خطا ہے۔شیخ ابن تیمیہ کی کتابوں میں تعارضات کا ہونا قارئین کو پریشان کرتا رہتا ہے۔اس رسالے میں علامہ ابن تیمیہ کی ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں: "**وقد روى علماء السنة والحديث في ذلك (يعني فناء النار) آثارًا عن الصحابة والتابعين...، وحينئذ فيحتج على فنائها بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة مع أن القائلين ببقائها ليس معهم كتاب ولا سنة ولا أقوال الصحابة**". (الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، لابن تيمية، ص٦٧، تحقيق: محمد بن عبد الله السمهري، ط: دار بلنسية)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے اسی رسالے میں چند صفحات بعد فرماتے ہیں: "**والذين قطعوا بدوام النار لهم أربع طرق، أحدهما: ظن الإجماع...، والثاني: أن القرآن قد دل على ذلك دلالة قطعية ...، والثالث: أن السنة المستفيضة أخبرت بخروج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان من النار، دون الكفار؛ فإنهم لم يخرجوا...**

**فأما الإجماع فهو أولًا غير معلوم، فإن هذه المسائل لا يقطع فيها بإجماع، نعم قد**

---

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن (۲۱/۳) لمولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، والتعليق الصبيح شرح مشكاة المصابيح. و الاعتبار ببقاء الجنة والنار لتقي الدين السبكي. وللكوثري مقالة على هذا البحث المسماة بـ "مسألة الخلود" راجع مقالات الكوثري. وانظر أيضًا: تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي الحنفي، مخطوط.

يظن فيها الإجماع وذلك قبل أن يعرف النزاع، وقد عرف النزاع قديمًا وحديثًا، بل إلى الساعة، لم أعلم أحدا من الصحابة قال: إنها لا تفني، وإنما المنقول عنهم ضد ذلك، ولكن التابعون نقل عنهم هذا وهذا.

وأما القرآن، فالذي دل عليه وليس في القرآن ما يدل على أنها لا تفني، بل الذي يدل عليه ظاهر القرآن أنهم خالدون فيها أبدا... (ثم ذكر الآيات ثم قال:) وهذا يقتضي خلودهم فى جهنم -دار العذاب- مادام ذلك العذاب باقيًا، ولا يخرجون منها مع بقائها وبقاء عذابها كما يخرج أهل التوحيد، فإن هؤلاء يخرجون منها بالشفاعة وغير الشفاعة مع بقائها، كما يخرج ناس من الحبس الذي فيه العذاب مع بقاء الحبس والعذاب الذي فيه على من لم يخرج، وهكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح". (المصدر السابق، ص ٧١-٧٤)

چند صفحات بعد لکھتے ہیں: "الفرق بين بقاء الجنة والنار شرعًا وعقلاً: فأما شرعًا فمن وجوه: أحدها: أن الله أخبر ببقاء نعيم الجنة ودوامه، كما أخبر أن أهل الجنة لا يخرجون منها، وأما النار وعذابها فلم يخبر ببقاء ذلك، بل أخبر أن أهلها لا يخرجون منها. الثاني: أنه أخبر بما يدل على أنه ليس بمؤبد في عدة آيات. الثالث: أن النار لم يذكر فيها شيء يدل على الدوام. الرابع: أن النار قيدها بقوله: ﴿لٰبِثِيْنَ فِيْهَآ أَحْقَابًا﴾ وقوله: ﴿خَالِدِيْنَ فِيْهَا إِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ﴾ وقوله: ﴿مَادَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾، فهذه ثلاث آيات تقتضي قضية مؤقتة أو معلقة على شرط، وذاك (أي دوام الجنة) دائم مطلق ليس بموقت ولا معلق". (المصدر السابق، ص ٨٠)

لیکن خود ابن تیمیہؒ کے کلام میں اس کے خلاف بھی مذکور ہے؛ چنانچہ مجموع الفتاوی میں لکھتے ہیں: "وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفني بالكلية كالجنة والنار والعرش وغير ذلك". (مجموع الفتاوى ٣٠٧/١٨)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: "وأما كونها (أي النار) أبدية لا انتهاء لها ولا تفني كالجنة فأين في القرآن والسنة دليل واحد يدل على ذلك؟!...، وأما فناء النار وحدها فقد أوجدنَا كَم من قال به من الصحابة، وتفريقهم بين الجنة والنار". (حادي الأرواح، ص ٧٥٠. وانظر: تمام كلامه في حادي الأرواح، الباب السابع والستون)

لیکن ابن قیمؒ کے کلام میں بھی تعارض پایا جاتا ہے؛ چنانچہ الوابل الصیب میں لکھتے ہیں: "ولما كان

**الناس على ثلاث طبقات: طيب لا يشينه خبيث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب، دُورهم ثلاثة: دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان، ودار لمن معه خبث وطيب وهي الدار التى تفني وهي دار العصاة؛ فإنه لا يبقى في جهنم من عصاة الموحدين أحد... ولا يبقى إلا الدار الطيب المحض، ودار الخبث المحض''**. (الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص ۲۰)

اس مسئلہ میں عصر حاضر کے اہل حدیث علما میں سے ناصر الدین البانیؒ نے ابن تیمیہؒ وابن قیمؒ سے اختلاف کیا اور ان کا نام لے کر صراحتاً تردید کی ہے۔ شیخ البانی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ کے حاشیہ (ص ۳۷) اور ''**رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار**'' کے مقدمے میں فنائے نار کے مخالفین کی پُر زور تردید کی ہے۔

عبدالکریم بن صالح الحمید نے ابن تیمیہؒ کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فنائے نار سے ان کی مراد فنائے نار مسلمین ہے۔ عبدالکریم بن صالح الحمید نے فنائے نار کے موضوع پر ایک رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے، جس کا نام ''**القول المختار لبيان فناء النار**'' ہے۔

مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے بھی اس موضوع پر رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں جنت وجہنم کے فنا نہ ہونے پر کتاب وسنت اور اجماع امت سے تفصیلی دلائل ذکر کئے ہیں۔ یہ رسالہ ''**التعليق الصبيح**'' میں جلد نمبر ۹ صفحہ ۴۳۱ تا ۴۴۱ ملاحظہ کیجئے۔

مولانا عبدالماجد دریابادیؒ نے حضرت مولانا تھانویؒ سے تفسیر قرآن لکھتے وقت اس مسئلہ کی تحقیق پوچھی تو مولانا تھانویؒ نے فرمایا کہ نصوص صریحہ واضحہ نار اور جہنم کی بقاء اور خلود پر دال ہیں۔ اور یہ بھی فرمایا کہ کفار کی تشجیع ہوگی کہ اب تک تو فساق کہتے ہیں کہ ایک دن تو جنت میں جائیں گے، پھر کفار بھی کہیں گے کہ ایک نہ ایک دن تو آگ سے نجات مل جائے گی۔

جو لوگ جہنم کے فانی ہونے کے قائل ہیں وہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی اتباع کرتے ہیں۔

سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول، ابن تیمیہؒ کو امام ثانی، محمد بن عبدالوہاب نجدی کو امام ثالث، اور امام رابع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض شیخ البانی کو مانتے ہیں اور بعض لوگ شیخ بن باز کو مانتے ہیں۔

سلفی حضرات اگرچہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول ماننے کا دعوی کرتے ہیں؛ لیکن صفات متشابہات، خلق قرآن جیسے متعدد مسائل میں ان کے مسلک کی مخالفت کی ہے۔

جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم فانی ہیں۔

## جہمیہ کے دلائل اوران کے جوابات:

(۱) ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحديد:۳) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ ختم ہوجائے گا صرف اللہ کی ذات باقی رہے گی۔

جواب:۱- ”آخــر“ کے مفہوم کوثابت کرنے کے لیے جنت اور نار کا فانی ہوناضروری نہیں؛ بلکہ فنا ساعۃً واحدۃً کے لیے ہوتو وہ بھی کافی ہے، یا فنا کا مطلب عدم انتفاع ہے اور بعد میں جنت کو قابل انتفاع اور جہنم کو کفار کے عقاب کے لیے استعمال کے قابل بنادیا جائے گا۔

۲- جنت اور جہنم دونوں ممکنات میں سے ہیں اور ممکن کی بقا عدم بقا کے برابر ہے۔ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگر چہ باقی ہو،توالآخــر کا مطلب یہ ہے کہ جنت وجہنم قابل فنا ہیں اور اللہ تعالی کی ذات ہمیشہ ہمیش کے لیے باقی رہنے والی ہے۔

۳-یا الأول کا مطلب الذي یوجد الخلق، والآخر الذي یمیت الخلق.

۴-یا الأول مَن مِنه الابتداء، والآخر مَن إلیه الانتهاء . کذا في التفاسیر.

ابن سیناؒ کہتے ہیں:”الأیـس بین لیس ولیس، کلیس“ جووجوددوعدموں کے درمیان ہووہ عدم کے برابر ہے۔اور ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگر چہ بظاہر وجود رکھتا ہو کہ اس کا وجود ذاتی نہیں؛ بلکہ دوسرے کے وجود کے تابع ہے۔

۵-بہتر جواب یہ ہے کہ ”هـو الأول لا ابتـداء لـه، وهو الآخر لا انتهاء له“. یعنی وہ اول ہے اس کی کوئی ابتدا نہیں اور وہ آخر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ”یـفـني كلّ شيء ویبقىٰ آخرًا“. ایسا ہوگا بھی تو ایک محدود زمانے تک جس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، پھر جب دوبارہ حشر ہوگا تو نہ جنت کو فنا ہے نہ نار کو۔ ابدالآباد اور خلود کی جاوِدانی زندگی ہوگی۔ (نثر اللآلي، ص۷۷. وتفسیر النسفي، البقر:۲۵)

(۲) جہمیہ کی دوسری دلیل یہ ہے:﴿ فَأَمَّا الَّذِيْنَ شَقُوْا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيْهَا زَفِيْرٌ وَّشَهِيْقٌ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ. وَأَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوْذٍ﴾.(هود:۱۰۶-۱۰۸)

ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ جب اللہ تعالی چاہے گا تو آسمان وزمین کی مدت کے بعد جنتیوں اور جہنمیوں کو نکال دیا جائے گا، جس سے معلوم ہوا کہ جہنم وجنت اوران کی نقمتیں اور نعمتیں ہمیشہ نہیں۔

**جواب:** مفسرین نے اس کے متعدد جوابات لکھے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- یہ اللہ تعالی کی قدرت کے بیان کے لیے ہے کہ اگر وہ چاہیں تو ایسا کر سکتے ہیں؛ لیکن کریں گے نہیں، جیسے ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيٓ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (بني إسرائيل: ٨٦). اگر وہ چاہیں تو وحی کو چھین لیں گے؛ لیکن ایسا کریں گے نہیں۔

۲- ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ جب اللہ تعالی چاہیں گے، تو جہنمیوں کو جحیم سے حمیم (ابلتا ہوا پانی) میں منتقل کریں گے، جیسا کہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿هٰذِهٖ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُوْنَ يَطُوْفُوْنَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيْمٍ اٰنٍ﴾. (الرحمن: ٤٣-٤٤).

۳- یہ استثنا عصاۃ (گنہگاروں) کے اعتبار سے ہے کہ جب چاہیں گے تو ان کو جہنم سے نکال دیں گے۔

۴- یہ استثنا زفیر سے متعلق ہے أي: لهم فيها زفير وشهيق إلا ما شاء ربك. جب اللہ تعالی چاہیں گے تو زفیر وشہیق منقطع ہو جائیں گے۔

۵- یا یہ معنی ہیں کہ آسمان وزمین کی مدت کی مقدار میں رہیں گے اور اس کے علاوہ اللہ تعالی ابد الآباد تک کا اضافہ کریں گے۔

۶- یا موقف حشر اور مدت برزخ کے اعتبار سے استثنا ہے، یعنی ہمیشہ رہیں گے؛ مگر مدت حشر ومدت برزخ اس سے مستثنیٰ ہیں کہ اس میں یہ جہنم سے باہر تھے۔

۷- یا کافر ہمیشہ کے لیے جہنمی ہے الا یہ کہ اللہ تعالی چاہے اور یہ توبہ کرلے۔

اسی طرح ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ سُعِدُوْا فَفِي الْجَنَّةِ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ میں:

۱- مسلمان جنت میں ہمیشہ رہیں گے، اس کے علاوہ جو نعمتیں اللہ تعالی مزید دینا چاہیں گے وہ الگ ہیں، جیسے دیدار الٰہی۔

۲- یا اللہ تعالی کی قدرت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ نکالنے پر قادر ہیں؛ لیکن نہیں نکالیں گے۔

۳- یا موقف اور قبر کا زمانہ مستثنیٰ ہے۔

۴- یا فساق وفجار ہمیشہ جنت میں رہیں گے؛ مگر جتنی مدت اللہ چاہیں گے گناہوں کی وجہ سے وہ جنت سے باہر رہیں گے۔

اس کی تفصیلات کے لیے تفسیر مظہری، روح المعانی، جلالین، تفسیر عثمانی اور البدور السافرة للسیوطی کی طرف مراجعت کیجئے۔

دلیل (۳): جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت وجہنم دونوں فنا ہوں گے؛ اس لیے کہ اگر ابدی ہوں تو جنت والوں کی

حرکات واشغال بھی غیر متناہی ہوں گی؛ تو اگر اللہ تعالیٰ کو ان کے تمام افعال کا علم ہے تو یہ تو متناہی ہوا، اور اگر تمام افعال کا علم نہیں تو جہالت لازم آتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعمال اور جمیع حرکات اہل نار و اہل جنت کے غیر متناہی ہیں اور حد تو ہمارے لئے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں، یعنی **الله تعالى يعلمهما بصفة كونهما غير متناهيتين.** (مفاتيح الغيب ۲۹/۲۱۳) یعنی اہل جنت کی نعمتیں غیر متناہی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم بھی غیر متناہی ہے۔

مولانا ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر "**الدين القيم في الرد على ابن قيم**" کے نام سے ایک مفید رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

دلیل (۴): بعض نے کہا کہ روایات میں آتا ہے: "**يأتي على جهنم زمانٌ تَخفِقُ أبوابُها (أي: تتحرك وتنفتح) ليس بها أحد– يعني من المُوَحِّدين–**". (مسند البزار، رقم: ۲٤۷۸ عن عبد الله بن عمرو موقوفًا. وقال الذهبي: هذا منكر. ميزان الاعتدال ٤/۳۸٥).

خطیب نے تاریخ بغداد (۱۰/۱۷۷) میں اس حدیث کو ابوامامہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے؛ لیکن ابن جوزیؒ نے اس کو موضوع قرار دیا ہے فرماتے ہیں: "**هذا حديث موضوع محال، وجعفر بن الزبير قال شعبة كان يكذب...، وقال البخاري والنسائي والدارقطني: متروك**". (الموضوعات ۳/٦۰٥–٦۰٦. وأقره السيوطي في اللآلي المصنوعة ۲/۳۸۸، وابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة ۲/۳۷۹).

ابن عدی نے اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے دوسرے الفاظ سے روایت کیا ہے، جس میں "**من أمة محمد أحد**" کے الفاظ آئے ہیں، روایت ملاحظہ فرمائیں: "**يأتي على جهنم يوم تصطفق (أي تنفتح) أبوابُها ما فيها من أمة محمد صلى الله عليه وسلم أحد**". (الكامل في ضعفاء الرجال ٦/۳۷۹)

لیکن یہ حدیث بھی موضوع ہے، اس حدیث کو حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے راوی العلاء بن زیدل کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: "**يروي عن أنس بن مالك بنسخة كلها موضوعة**". (المجروحين ۲/۱۷۱)

دلیل (۵) "**لو لبث أهل النار عدد رملِ عالِجٍ لكان لهم يومٌ يخرجون فيه**". (فتح الباري، باب صفة الجنة والنار ۱۱/٤۲۲).

جواب: اس حدیث کو حسن بصریؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے، اور حسن بصریؒ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اختتام سے دو برس پیشتر پیدا ہوئے؛ اس لیے انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا؛ لہٰذا یہ روایت منقطع ہے، اور حسن بصریؒ کی مرسلات کو بعض محدثین نے اضعف المراسیل قرار دیا ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: "ليس في المرسلات أضعف من الحسن". (تدريب الراوي ۱/ ۲۳۰)

علمائے کرام فرماتے ہیں کہ فنائے نار کی جتنی بھی روایات ہیں سب ضعیف اور واہی ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر ۴/ ۱۳۶)

اور اگر یہ تاویل کی جائے کہ مراد فنائے نار مسلم ہے، نہ کہ نار کافر، تو اس کی گنجائش ہے؛ کیونکہ مسلمان تو یقیناً ایک نہ ایک دن "لا الٰہ الا اللہ" کی برکت سے جہنم سے نکالا جائے گا؛ لہٰذا عذابِ نار کا خاتمہ مسلمان کے لیے ہوگا، نہ کہ کفار کے لیے۔

## کافر کا کفر ایک محدود عرصے تک ہوتا ہے؛ لیکن اس کی سزا ہمیشہ کے لیے جہنم کیوں ہے؟

**اشکال:** کافر کا کفر ساٹھ، ستر برس تک ہے اور آخرت میں ہمیشہ کے لیے آگ میں رہے گا۔ یہ انصاف کے خلاف ہے۔

**جواب:** ۱- قاعدہ یہ ہے کہ جرم میں جرم کی نوعیت کو دیکھا جاتا ہے، اس کے وقت کو نہیں دیکھا جاتا، مثلاً دس منٹ میں کروڑوں روپیہ کا ڈاکہ ڈالا تو کیا دس منٹ کی سزا دی جائے گی؟

۲- اس نے اللہ تعالیٰ کی بے انتہا نعمتوں کا انکار کیا ہے، تو سزا بھی غیر متناہی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَإِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا﴾. (إبراهيم: ٣٤)

۳- جس نے اپنی ایک حیات میں کفر کیا، تو اس کو دوسری حیات میں سزا ملی۔ قطع نظر اس سے کہ حیات اولیٰ کتنی ہے اور حیات ثانیہ کتنی ہے۔

لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا؛ بلکہ یہی تو سوال ہے کہ حیات ثانیہ کی سزا حیات اولیٰ کے برابر ہونا چاہیے۔

۴- اس کا کفر ختم نہیں ہوا؛ بلکہ موت کی وجہ سے کفر منقطع کرایا گیا، تو دائمی کفر کی سزا بھی دائمی ہوگی۔ **قال اللّٰه تعالیٰ:** ﴿وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ﴾. (الأنعام: ٢٨) (علوم القرآن- مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۸۶)

**ترجمہ:** مؤمنین اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے بغیر کیفیت وادراکِ تام کے (ایسا ادراک جس میں احاطہ ہو)، اوراس کے لیے کوئی مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی (کہ ایسا دیکھیں گے، جیسے فلاں چیز کو؛ البتہ دیکھنے میں مزاحمت یارکاوٹ کی نفی کے لیے شمس وقمر کی مثال دی گئی ہے)۔

## اقسامِ رؤیت:

رؤیت کی تین قسمیں ہیں: (۱) رؤیت علمی، (۲) رؤیت حلمی، (۳) رؤیت بَصری۔

رؤیت علمی یہ ہے کہ علم میں آجائے، اور حلمی: خواب میں دیکھنا، اور بصری: آنکھوں سے مشاہدہ کرنا۔

**کیف:** اس ہیئت کو کہتے ہیں جو قارالذات ہو، یعنی جس کی ذات برقرار ہو اور لمبی ہو۔

سید شریف جرجانی لکھتے ہیں: ''**الکیف: هیئة قارة في الشيء لا یقتضي قسمة ولا نسبة لذاته**''. (التعریفات، ص ۸۱)

## کیف کی چار اقسام:

**(۱) کیف محسوسہ:** جو محسوس کی جاسکے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف) کیفیتِ محسوسہ راسخہ، جیسے شہد کی مٹھاس۔

(ب) غیر راسخہ جیسے ''**حمرة الخجل**''، یا ''**صفرة الوجل**'' جو تھوڑی دیر کے لیے ہوتی ہے۔

**(۲) کیفیتِ نفسانیہ:** جس کا تعلق نفس کے ساتھ ہو۔ کیفیتِ نفسانیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) ایک کیفیت نفسانیہ وہ ہے جس کو مَلَکہ کہتے ہیں جو راسخ فی النفس اور پکی ہوتی ہے، جیسے نفس کے اندر علم کی کیفیت آگئی جو پکی ہے۔ جیسے: سورۂ فاتحہ اور سورۂ اخلاص کا یاد ہونا۔

(ب) دوسرے کو حال کہتے ہیں جو راسخ نہیں، جیسے علم ہے؛ لیکن مستحضر نہیں، دماغ پر زور دے کر اسے یاد کرنے اور اس کے استحضار کی کوشش کی جاتی ہے۔

**(۳) الکیفیات التي تتعلق بالکمیات:** یعنی وہ کیفیت جو مقدار کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی

بھی دوقسمیں ہیں:

(الف) متصل: مثلاً: تثلُّث، یعنی طول عرض عمق، جو جسم کے ابعادِ ثلاثہ کہلاتے ہیں۔ تربیع و تثلیث وغیرہ انہی کمیات کے قبیل سے ہیں۔

(ب) منفصل: جو مقدار سے تو تعلق رکھتی ہے؛ لیکن ذات سے متصل نہیں؛ بلکہ منفصل ہے۔ جیسے زوج اور فرد وغیرہ۔ عدد خود مقدار ہے؛ لیکن منفصل ہے۔

(۴) کیفیت استعدادیہ: قبول کرنے اور نہ کرنے کی استعداد و صلاحیت۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) استعداد القبول، جیسے لین یعنی نرمی، جو دباؤ کو قبول کرتی ہے۔ یعنی دبنے والی چیز۔

(ب) استعداد عدم القبول، جیسے پتھر اور لوہے کی صلابت والی کیفیت جو وزن کے دباؤ کو قبول نہیں کرتے۔ یعنی نہ دبنے والی چیز۔ (راجع: شرح المقاصد ۲/۲۱۷. وكشاف اصطلاحات الفنون ۲/۱۳۹٤-۱۳۹٦. ودستور العلماء ۳/۱۱۰-۱۱۱)

**بغیر کیف:** یعنی اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی کیفیت کو بیان نہیں کر سکتے، ایک حالت ہوگی جو ختم ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کی کیفیت ایک حال ہے جو مقال سے ادا نہیں ہو سکتا، اور حال اگر مقال سے ادا ہو تو حال نہیں رہتا۔

**إدراك: إحاطة الشيء بكماله، أو العلم بحقيقة الشيء. أدرك فلان: بلغ علمه أقصى الشيء.** (التعريفات، ص٦. والمعجم الوسيط)

یعنی اللہ تعالیٰ کی رؤیت بغیر اس کی حقیقت کے جاننے اور بغیر اس کی ذات کے احاطہ کے ہوگی۔

**مثال: ما يذكر لإيضاح الشيء.**

## امام غزالی کی طرف بعض رسائل کی نسبت کی وضاحت:

امام غزالی کی طرف دو رسالے منسوب ہیں: **"السر المكتوم"** اور **"المضنون به على غير أهله"**. **الطبقات الشافعية للاسنوي (۱۱۲/۲)** میں لکھا ہے کہ یہ دونوں رسالے امام غزالی کے نہیں ہیں۔ **قال الأسنوي: "وينسب إليه تصنيفان ليسا له، بل وضعا عليه، وهما "السر المكتوم"، و"المضنون به على غير أهله".** علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں **"المضنون به على غير أهله"** کی نسبت امام غزالی کی طرف کی ہے؛ جبکہ امام ذہبی فرماتے ہیں: **" فأما كتاب "المضنون به على غير أهل" فمعاذ الله أن يكون له، شاهدتُ على نسخة به بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبد الله الشَّهرزُوري أنه موضوع على الغزالي، وأنه مخترع من كتاب "مقاصد الفلاسفة"، وقد نقضه الرجلُ بكتاب "التهافت".** (سير أعلام النبلاء ۳۲۹)

بہرحال اس میں یہ لکھا ہے کہ مثال کے معنی ''مـا یـکون لإیـضـاح الشيء'' یا ایسی وضاحت جو فہم کے قریب کردے، اور فرماتے ہیں کہ اللہ کے لیے مثال ہے، مثل نہیں۔

ظاہر بات ہے کہ کسی نا اہل کے سامنے اس مسئلے کو بیان نہیں کیا جا سکتا؛ اس لیے کہ اس کو سمجھنے سے اس کا ناقص فہم عاجز اور قاصر ہے۔

## اللہ تعالی کی مثال:

جمعہ کے خطبوں میں خطیب حضرات جوش میں آ کر کہتے ہیں: ''لا مثل له و لا مثال له''. مثل کی نفی تو صحیح ہے؛ لیکن مثال کے لیے تو قرآن مجید میں صراحت سے آیا ہے: ﴿مَثَلُ نُوْرِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ﴾. (النور: ۳۵). اور مثل صفات میں کسی سے مشابہت کا نام ہے؛ چونکہ اللہ کی صفات مخصوصہ عالیہ میں کوئی شریک اور سہیم نہیں ہو سکتا؛ اس لیے اس کی مثل بھی نہیں ہو سکتی۔

اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر، نہ اللہ تعالیٰ کا کوئی رنگ ہے نہ بدن۔ اللہ تعالیٰ کی مثال کالروح فی البدن ہے، جس طرح روح مدبر فی البدن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ مدبر فی العالم ہے، جیسے روح کو دیکھا نہیں جا سکتا اسی طرح اللہ تعالیٰ کو بھی اِس دنیا میں دیکھا نہیں جا سکتا، جیسے روح نہ سرخ ہے نہ سفید ہے، اسی طرح اللہ تعالی بھی الوان سے پاک ہیں۔

## سلطنت عمان کے مفتی عام شیخ خلیلی اباضی خارجی نے رؤیت باری تعالی کا انکار کیا:

معتزلہ، جہمیہ اور خوارج وغیرہ کا اس شعر میں رد کیا گیا ہے، جو اللہ تعالی کی رویت کے قائل نہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۲۳۲. والرد على الجهمية للإمام أحمد بن حنبل، ص ۱۳۲).

اس زمانے میں بھی معتزلہ اور خوارج آخرت میں اللہ تعالی کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔، کچھ عرصہ پہلے سلطنت عمان کے مفتی عام احمد بن حمد خلیلی الاباضی الخارجی نے تین مسائل: ۱-قرآن کریم مخلوق ہے۔ ۲-اللہ کی رؤیت نہیں ہو سکتی۔ ۳-گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہے- پر ''الحقُّ الدَّامِغ'' کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کے رد میں ایک سلفی شیخ علی بن محمد ناصر الفقیہی نے ''الرد القويم البالغ على كتاب الخليلي المسمى بالحق الدامغ'' کے نام سے کتاب تصنیف فرمائی۔

خلیلی صاحب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ کبھی کبھی جب نظر إلى کے ساتھ استعمال ہو، تو اس کے معنی انتظار کے ہوتے ہیں، مثلا: ''أنظر إلى الله ثم إليك''. میں اللہ تعالی اور پھر آپ کے احسان کا متوقع اور منتظر ہوں۔ تو ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: -۲۳) میں بھی یہی مراد ہے؛ لیکن علامہ آلوسی اور

دوسرے مفسرین نے لکھا ہے کہ جب نظر وجہ کی طرف منسوب ہوتو وہ دیکھنے کے معنی میں ہوتا ہے، وجہ زید ناظر بمعنی وجہ زید منتظر نہیں آتا۔ نیز ''الرد القویم البالغ'' میں مرقوم ہے: ''قال أبو منصور الأزهري: ومن قال: إن معنى قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيءِ بمعنى انتظرته، وإنما تقول: نظرت فلانًا، أي: انتظرته''. (بحوالہ تہذیب اللغۃ ۱۴/۳۷۱).

علامہ آلوسی زمخشری پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''والزمخشري إذا تحقَّقت كلامه رأيتَه لم يَدَّعِ أنّ النظرَ بمعنى الانتظار ليتعقَّب عليه بما تعقّب، بل أراد أن النظر بالمعنى المتعارف كناية عن التوقع والرَّجاء، فالمعنى عنده أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربِّهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه سبحانه وتعالى. ويَرِدُ عليه أنّه يرجع إلى إرادة الانتظار لكن كناية، والانتظار لا يساعده المقام إذ لا نعمةَ فيه، وفي مثله قيل: الانتظار موتٌ أحمر''. (روح المعاني، القيامة: ۲۳)

نیز علامہ آلوسی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں حدیث نبوی نقل فرمائی جو رویت باری تعالی میں صریح ہے: قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ''إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخَدَمه وسُرُرِه ميسرةَ ألف سنة، وأكرمهم على اللّٰه من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية''. ثم قرَء رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم: ﴿وُجُوْهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾. (روح المعاني، سورة القيامة)

نیز مسند احمد (۴/۳۶۴) اور سنن نسائی (۳/۵۵) میں سند جید کے ساتھ حدیث ہے جس میں لمبی دعا ہے، اس میں: ''ولذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك'' مذکور ہے۔ (الرد القويم، ص۷۳)

نیز مسلم کی حدیث ہے: ''إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ، قال: يقول اللّٰه تبارك وتعالى: تريدون شيئًا أزيدُكم؟ فيقولون: ألم تُبيِّضْ وُجوهنا؟ ألم تُدخِلْنا الجنةَ، وتُنَجِّنا مِن النّار؟ قال: فيَكشِف الحِجابَ، فما أُعطُوا شيئًا أحبَّ إليهم مِن النظر إلى ربهم عزَّ وجَلَّ''. (صحيح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ۲۷۹)

حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالی کی رؤیت کے بارے میں متواتر احادیث موجود ہیں؛ اس لیے آخر میں خلیلی اباضی کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ احادیث میں اللہ تعالی کی رؤیت سے مراد تجلیات ربانیہ کا مشاہدہ ہے۔ (الحق الدامغ، ص ۶۱-۶۲)

## معتزلہ کے دلائل:

(۱) قال اللّٰه تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام: ۱۰۳).

جواب:ا- یہاں ادراک بمعنی احاطہ کی نفی ہے، نفس رؤیت کی نفی نہیں، ممکن ہے کہ ظہورِ تجلی ذات ہو، جیسے آئینے میں کوئی اپنا عکس دیکھے۔تجلی کا معنی ہے: " ظهور الشيء في المرتبة الثانية". جس کی مثال آئینے کے عکس کی ہے۔اورادراک کے معنی احاطہ کے آتے ہیں۔﴿قَالَ أَصْحٰبُ مُوْسٰی إِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ﴾. (الشعراء: ٦١). بنی اسرائیل ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے پھر بھی کہا کہ ہم تو گھیر لئے گئے، یا پالئے جائیں گے، یعنی فرعون اوراس کے لشکری ہم پر قابو پالیں گے۔

۲- ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا دوسرا جواب علما یہ دیتے ہیں کہ دنیا کی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا محال ہے، ہم آخرت کی رؤیت کی بات کرتے ہیں۔

۳-تیسرا جواب یہ کہ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سے مراد ابصار الکفار ہے۔اور قرینہ یہ کلام ہے: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾. (المطففين: ١٥).

بعض ابصار ادراک نہیں کریں گی، یہ سالبہ جزئیہ ہے۔اوراس کی نقیض موجبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے " كل مؤمن يراه".

(۲) معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ کی رؤیت جنت کی تمام نعمتوں سے اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے، جب رؤیت سے فارغ ہوکر آئیں گے تو یہ ترقی معکوس ہوگی گویا اہل جنت کمال سے نقص کی طرف تنزل اختیار کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمال سے نقص کی طرف رجوع نہیں؛ بلکہ ایک نعمت سے دوسری نعمت اور ایک لذت سے دوسری لذت کی طرف انتقال کرنا ہے۔

(۳) معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا: ﴿لَنْ تَرٰنِي﴾. (الأعراف: ١٤٣).

اس کا جواب یہ ہے کہ اس دنیا میں اوران آنکھوں سے جو دنیا میں دی گئی ہیں اللہ کا دیدار نہیں ہوسکتا، ورنہ آخرت کی آنکھوں میں ایسی قوت اور خلود کی خاصیت ہوگی کہ اللہ تعالیٰ اس میں رؤیت کے اثرات وانوارات وبرکات کے تحمل کی صلاحیت رکھ دیں گے۔

اور " لَن " کے بارے میں نحاۃ کہتے ہیں کہ اگر أبداً ساتھ لگا ہو تب بھی تابید کی نفی نہیں کرتا، اور جب أبداً مذکور نہ ہو تو بطریق اولیٰ تابید کی نفی نہیں کرے گا۔اور ایک شعر بھی اس بارے میں مشہور ہے:

ومَن رأى النفيَ بلَن مُؤَبَّدًا ❁ فقولُه ارْدُدْ وسِواه فاعْضُدا

(شرح الكافية الشافية ٣/١٥١٥)

ترجمہ: جولوگ کہتے ہیں کہ لن تابید کے لیے ہے، اُن کے قول کی تردید کرو، اور تردید کرنا مضبوط بات ہے۔

الغرض ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ کا مطلب ہے: ابھی نہیں دیکھ سکتے، یہ مطلب نہیں کہ آخرت میں بھی نہیں دیکھ سکتے اور جنت میں بھی نہیں دیکھ سکتے؛ بلکہ ﴿لَنْ تَرٰنِي﴾ سے تو اہل السنۃ والجماعۃ کے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ:

(۱) موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر رسول اور صاحب کتاب نبی کیسے کسی ممتنع اور ناممکن چیز کا سوال کر بیٹھے۔ معلوم ہوا کہ رؤیت ممکن ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ﴿لَنْ تَرٰنِي﴾ فرمایا، لن اُریٰ نہیں فرمایا؛ لہٰذا صرف دنیا میں رؤیت کی نفی ہوئی۔

(۳) رؤیت کو معلق فرمایا استقرارِ جبل پر جو کہ ممکن ہے، تو رؤیت بھی ممکن ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل نہیں ہوسکتا؟

جواب: اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل اس طرح ہوسکتا ہے کہ حرکت کی جگہ پر استقرار اور سکون آجائے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ رؤیت کے لیے پانچ شرائط ہیں:

(۱) مرئی سامنے ہو۔

(۲) مسافت مناسب ہو، یعنی نہ بہت دور ہو اور نہ بہت قریب ہو۔

(۳) وہ شے قابل رؤیت بھی ہو، ہوا کی طرح نہ ہو۔

(۴) کسی مکان میں ہو۔

(۵) درمیان میں حجاب نہ ہو۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ یہ معتاد قسم کی شرائط ہیں؛ جبکہ ہمارا کلام رؤیتِ آخرت کے بارے میں ہے جو غیر معتاد ہوگی۔ یہ تو اس عالم میں ثابت ہے کہ جب رؤیت غیر معتاد ہوتی ہے تو بدونِ شرائطِ معتاد کے ہوتی ہے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں پیچھے بھی بعض اوقات نظر آتا تھا۔ اور جنگِ بدر میں ﴿إِذْ يُرِيْكَهُمُ اللّٰهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيْلاً﴾ (الأنفال: ٤٨). اللہ تعالیٰ نے بحالتِ خواب آپ کو کم تعداد میں انہیں دکھایا۔ یا جیسے خواب میں آنکھیں بند ہوتی ہیں اور غیر معتاد طور پر بغیر شرائط کے دیکھ سکتی ہیں۔ (معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات کی تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص ١٣١-١٣٤. وشرح المقاصد ٤/١٩٦-٢١٠. والنبراس، ص ١٦٥-١٦٩. وروح المعاني، الأعراف: ١٤٣، الأنعام: ١٠٣. ومفاتيح الغيب، الأعراف: ١٤٣، الأنعام: ١٠٣. وتفسير ابن كثير، الأعراف: ١٤٣).

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَا ظِرَةٌ﴾. (القيامة:۲۳-۲٤).

اس آیت میں معتزلہ تاویل کرتے ہیں کہ إلیٰ ثواب ربّها ناظرة، یعنی ثواب کا انتظار کریں گے۔

اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ: نظر کا استعمال تین طریقہ پر ہوتا ہے:

(۱) جب إلی کے ساتھ متعدی ہو تو رؤیت بصری، یعنی ظاہری آنکھوں کا دیکھنا مراد ہوتا ہے، جیسے: ﴿اُنْظُرُوْا إِلَى ثَمَرِهٖ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ﴾. (الأنعام:۹۹) ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَّنْظُرُ إِلَيْكَ﴾. (يونس:٤۳) اور ﴿يَنْظُرُوْنَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾. (محمد:۲۰).

(۲) جب نظر بغیر صلہ کے متعدی ہو، تو وہاں انتظار کا معنی ہوتا ہے، جیسے: ﴿اُنْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُوْرِكُمْ﴾. (الحديد:۱۳) (ذرا انتظار کرلو کہ تمھارے نور سے ہم بھی کچھ روشنی حاصل کرلیں۔)

(۳) جب نظر "في" کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو، تو تأمل اور استدلال کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِي مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. (الأعراف:۱۸۵). یہاں مراد تفکر اور تامل ہے۔

اور اگر یہاں انتظار کے معنی میں ہو جہاں جنت کا ذکر ہے، تو انتظار تو اشد من الموت ہے، تو پھر وہ جنت کیسی جہاں انتظار کی مشقت برداشت کرنی پڑے، انتظار کی شدت تو سکون اور نیند کو اڑا دیتی ہے، انتظار کی شدت کو شاعر یوں بیان کرتا ہے:

لیلٰی ولیلِي نفَى نومي اختلافهما ❁ في الطول والطول يا طوبى لو اعتدلا

يجود بالطول ليلي كلما بخلت ❁ بالطول ليلٰى وإن جادت به بخلا

(المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ص۲۵، لابن تغري بردي).

ترجمہ: لیلیٰ اور لیل یعنی رات کے اختلاف نے میری نیند خراب کردی؛ اس لیے کہ جب لیلیٰ آتی ہے تو (رات) جلدی چلی جاتی ہے، اور جب لیلیٰ جلدی چلی جاتی ہے یا نہیں آتی، تو رات جانے کا نام نہیں لیتی۔

(۲) ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾. (المطففين:۱۵). اس آیت سے معلوم ہوا کہ کفار محجوب ہوں گے اور مؤمنین محجوبین میں سے نہ ہوں گے؛ بلکہ رؤیت سے مشرف کئے جائیں گے۔

(۳) ﴿لَهُمْ مَّا يَشَآءُوْنَ فِيْهَا وَلَدَيْنَا مَزِيْدٌ﴾. (قٓ:۳۵). حضرت انس رضی اللہ عنہ مزید کی تفسیر "النظر إلى وجه الله تعالٰى" سے کرتے ہیں۔ (تفسير البغوي ٤/۲۲٦. وتفسير ابن كثير ۷/۲۰. والجامع لأحكام القرآن ۱۷/۲۱).

(٤) ﴿لِلَّذِيْنَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾. (يونس:۲٦) حضرت ابوبکر، حضرت حذیفہ، حضرت

ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم سے **الحسنیٰ** کی تفسیر جنت، اور **زيادة** کی تفسیر رؤیتِ باری تعالیٰ مروی ہے۔(الدرالمنثور ۶۵۲/۷. تفسير ابن كثير ۳۹۵/٤)



(۵) مسلم شریف کی لمبی روایت میں آتا ہے: "**فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل**". (صحيح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ۱۸۱)

(۶) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: "**وما بينَ القوم وبينَ أن يَنظُروا إلى ربهم إلا رداءُ الكِبرِياء على وجهه في جنة عدنٍ**". (صحيح البخاري، باب قوله: وَمِنْ دُوْنِهِمَا جَنَّتَانِ، رقم: ٤٨٧٨. صحيح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ۱۸۰)

(۷) ایک متفق علیہ روایت ہے کہ لوگ (مؤمنین) اللہ تعالیٰ کو چودھویں رات کے چاند کی طرح بغیر کسی رکاوٹ اور ازدحام کے دیکھیں گے۔(صحيح البخاري، باب فضل صلاة العسر، رقم: ٥٥٤. صحيح مسلم، باب فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم: ٦٣٣)

(۸) حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: "**ثم ليَقِفَنَّ أحدُكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حِجابٌ ولا ترجُمانٌ**". (صحيح البخاري، باب الصدقة قبل الرد، رقم:۱٤۱۳) حجاب نہیں ہوگا، ہاں حجاب کبریائی ہوگا، گویا تجلی صفات ہوگی یا تجلی ذات ہوگی۔ **كما يليق بشأنه.**

(۹) بعض علما فرماتے ہیں کہ سب لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوں گے اور اگر گھر میں میزبان کی زیارت نہ ہو تو مزہ نہیں آتا؛ اس لیے اللہ تعالیٰ جنت کی نعمتوں کی تکمیل کے لیے اپنا دیدار کرائیں گے۔ (اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص۱۲۸-۱۳۱. ومرام الكلام، ص۱۵۰. وشرح المقاصد ۱۷۹/٤-۱۹۵. وروح المعاني، القيامة: ۲۲-۲۳. ومفاتيح الغيب، القيامة: ۲۲-۲۳. وقد بين هذا البحث بالتفصيل أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة).

## واقعہ معراج میں رؤیت کا اختلاف:

واقعہ معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوا، یا نہیں؟ اگر رؤیت ہو تو بھی کوئی اشکال نہیں؛ اس لیے کہ کلام تو دنیا میں رؤیت کے ممکن و ناممکن ہونے کے بارے میں ہے، نہ کہ دنیا سے باہر۔

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رؤیت کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "**رأى محمدٌ صلى الله عليه وسلم ربَّه مرتين: مرة ببصره، ومرة بفُؤاده**". (المعجم الكبير للطبراني ۱۲۵٦٤/۹۰/۱۲. والمعجم الأوسط، رقم: ۵۷٦۱. وإسناده صحيح). **فُؤاد** کا مطلب: جہت نہیں تھی، یعنی دل کی

آنکھوں سے دیکھا، اور دل میں رؤیت کے لیے جہت کی ضرورت نہیں۔

حدیث کا مطلب بعض نے یہ بیان کیا ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حالت بیداری میں دیکھا، اور دوسری مرتبہ حالت نوم میں دیکھا، اور بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھا، اور دوسری مرتبہ دل کی آنکھوں سے دیکھا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"إن اللّٰه اصطفى إبراهيم بالخُلّةِ، وموسى بالكلام، ومحمدًا بالرؤية"**. (المعجم الكبير للطبراني ١١/٣٣٢/١١٩١٤. وإسناده حسن).

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **"رأيتُ تبارك وتعالى"**. (مسند أحمد، رقم: ٢٥٨٠. وإسناده صحيح) اور ایسا ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (السنة لأبي بكر بن أبي عاصم، رقم: ٤٣٢)؛ لیکن حضرت عائشہ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے رؤیت کا انکار فرمایا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: تین باتیں ایسی ہیں کہ کوئی کہے تو جھوٹ ہوں گی۔

(۱) جو کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا، تو اس نے جھوٹ کہا؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔

(۲) جو یہ کہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ کل کیا ہوگا، تو وہ جھوٹا ہے۔

(۳) جو یہ کہے کہ محمد (ﷺ) کوئی علمی چیز چھپاتے ہیں، تو اس نے جھوٹ کہا۔

**قالت عائشة: "أين أنت من ثلاث، من حدثكهُنَّ فقد كذب: من حدثك أن محمدًا صلى اللّٰه عليه وسلم رأى ربه فقد كذب...، ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب...، ومن حدثك أنه كتم فقد كذب"**. (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوْبِهَا﴾، رقم: ٤٨٥٥).

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے ایک مشتبہ قسم کی روایت ہے: حضرت ابوذر فرماتے ہیں: **سألت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال: "نُوْرٌ أَنَّى أَرَاهُ"**. (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ١٧٨. ومسند أحمد، رقم: ٢١٣٩٢) مسند احمد کے بعض نسخوں میں اس کا ضبط اس طرح ہے: **"نُوْرَانِيٌّ أَرَاهُ"**.

بعض حضرات نے تطبیق کی کوشش کی ہے کہ رؤیت تجلی ذات کی نہیں؛ بلکہ تجلی صفات کی ہوئی۔ یہ اچھی تطبیق ہے؛ اس لیے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی ہی ایک دوسری روایت میں "رأيتُ نوراً" کے الفاظ آئے ہیں۔ (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ١٧٨).

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**حجابه النور لو كشفه لأحرقتْ سبحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره**". (صحيح مسلم، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، رقم: ۱۷۹) لہٰذا ﴿ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** ﴾ کا مطلب اس تطبیق کی روشنی میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذات کا احاطہ نظر اور آنکھ نہیں کرسکتی، اور جہاں بھی رؤیت کا ذکر آتا ہے وہاں صفات یعنی انوار کی رؤیت مراد لی جائے۔ اگر یہ تطبیق تسلیم کرلی جائے تو نزاع لفظی ہوجائے گا کہ مجوزین جس کا اثبات کرتے ہیں، مانعین اس کی نفی نہیں کرتے ہیں، اور مانعین جس کی نفی کرتے ہیں، مجوزین اس کو ثابت نہیں کرتے۔ (شرح الشفا لعلي القاري ۴۳۶/۱ . هذا، وقد جُمِع بين القولين بوجوه أخرى. انظر: روح المعاني، الأنعام: ۱۰۳ . وفيض الباري ۱۶/۱)

## کیا حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت ہوسکتی ہے؟:

**سوال:** کیا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رؤیت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ہوسکتی ہے، یا نہیں؟

**جواب:** نیند اور حالت خواب میں رؤیت بالاتفاق ثابت ہے؛ البتہ حالت بیداری میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علما کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔

لیکن ابن تیمیہؒ یقظۃ کی رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کردیجیے۔ تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کرسکتا اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہوجائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہوجائے گی۔

امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں "**تنوير الحلك في رؤية النبي والملك**" نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

علامہ سخاوی رحمہ اللہ سے حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جس کا خلاصہ یہاں پر ذکر کیا جارہا ہے: **قال السخاوي: لم يصل إلينا ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن من بعدهم من القرون الماضية ولا أئمة المذاهب الأربعة، وإنما نقل عن بعض الصالحين.**

**واستشكل السخاوي وقوع رؤية النبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا يقظة كشيخه ابن حجر، كما صرح به نفسه، وأجاب لمن ادعى ذلك أنه يحتمل أنه يرى شيئًا لا يشبه شيئًا من المخلوقات وأخطأ رأيه في ظن كون المرئي ذاته الشريفة. أو لا يمتنع أن تتمثل صورته**

**الشـريـفة صلى الله عليه وسلم في خواطر أرباب القلوب القائمين بالمراقبة، ويتصورون في عالم سرايهم أنه يكلمهم بشرط استقرار ذلك وعدم اضطرابها.**



**ونـقـل إنـكـار القرطبي عن من قال: إنه رآه في المنام حقيقة ثم يراه كذلك في اليقظة. وقـول الـغـزالي: ليس معنى (فسيراني في اليقظة) أنه يرى جسمي وبدني. وقوله: والآلة تارة تـكـون حـقيـقة، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق، وكذا قال في بعض فتاويه: من رأى رسـول الـلّـه صـلـى الـلـه عليه وسلم -يعني- منامًا لم ير حقيقة شخصه الموضوع في روضة الـمـدينة، وإنما رأى مثالا لا شخصَه. ثم قال: وذلك المثال مثال روحه المقدسة عن الصورة والشكل.**

**وقـال أيضًا: ويتأيد ما ذهبنا إليه لصرف غير واحد من الأئمة قوله صلى الله عليه وسلم (فسيـرانـي فـي اليـقـظة) من حديث (من رآني) عن ظاهره، وأنه على التمثيل والتشبيه بدليل قـولـه فـي الـرواية الأخرى ( فكأنما رآني في اليقظة).** (ولـلـتـفـصـيـل راجع: الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ص ۱۱۰۰-۱۱۱۵)

اس عبارت میں علامہ سخاوی نے یقظہ والی رؤیت کی تردید کی ہے؛ لیکن جسم مثالی یا رویت تمثیلی کا اقرار فرمایا ہے۔

علامہ تفتازانیؒ کے بارے میں ابن عماد حنبلیؒ نے شذرات الذہب میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ علامہ تفتازانیؒ قاضی عزالدینؒ کی خدمت میں علم کے حصول کے لیے حاضر ہوئے اور ان کی کتاب ''الـمـواقف'' ان کے پاس پڑھتے تھے؛ لیکن ان کی ذہنی صلاحیت انتہائی کمزور تھی اور کتاب ان کو سمجھ میں نہ آتی تھی، ایک دن وہ مطالعہ میں مصروف تھے کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ ذرا سیر کے لیے میرے ہمراہ چلئے، علامہ تفتازانیؒ نے کہا کہ مجھے سبق سمجھ میں نہیں آتا اور آپ سیر کی دعوت دے رہے ہیں! دوسرے دن پھر وہ شخص آیا تو علامہ تفتازانیؒ نے وہی جواب دیا کہ میں نے آپ سے کہد یا تھا کہ میں نہیں جاسکتا، تب اس شخص نے کہا: آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا رہے ہیں، علامہ تفتازانیؒ کہتے ہیں کہ میں ننگے پاؤں ان کے ہمراہ گیا، ایک جگہ چھوٹے چھوٹے درخت تھے جن کے قریب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے کچھ ساتھی تشریف رکھے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محبت آمیز عتاب کے انداز میں فرمایا: ہم آپ کو بلاتے ہیں اور آپ آتے نہیں، علامہ تفتازانیؒ نے عرض کیا: مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ بلا رہے ہیں۔ معلوم ہوتا تو کیسے نہ آتا، علامہ تفتازانیؒ نے سبق سمجھ میں نہ آنے کے

بارے میں شکایت کی ،تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشادفرمایا کہ منہ کھولو، میں نے منہ کھولا تو اپنا لعابِ مبارک میرے منہ میں ڈالا،اور میں شاداں وفرحان اور بامرادلوٹ آیا، دوسرے دن جب علامہ عزالدینؒ کا سبق شروع ہوا،تو علامہ تفتازانیؒ نے ایسے ایسے اشکالات اور سوالات کیے کہ استاذ حیران رہ گئے اور کہا: " **إنك اليوم غيرك فيما مضى**" اور پھر یہ بات لوگوں میں مشہور ہوگئی کہ علامہ تفتازانیؒ کو ایسی زیارت بیداری میں ہوئی۔ (شذرات الذهب في أخبار من ذهب ۶۸/۷، ط: دار الكتب العلمية)

ابن عماد حنبلی رحمہ اللہ نے اس قصے کی سند ذکر نہیں فرمائی؛ بلکہ **بعض الأفاضل** کے الفاظ سے اس کو نقل کیا؛ جبکہ علامہ تفتازانی کی سن وفات ۷۹۳ھ اور ابن العماد کی سن وفات ۱۰۸۹ھ ہے۔

اس واقعہ سے بریلویت کی تائید نہیں ہوتی؛ کیونکہ یہ حضرات خالی کرسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے مدعی ہوتے ہیں، مذکورہ واقعہ اور بریلویوں کے عقیدے میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔ یہ تو ایک نادر واقعہ ہے جو عالم مثال میں پیش آیا۔ بریلوی حضرات تو مستقل کرسی رکھ کر فرضی طور پر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آتے اور چلے جاتے ہیں؛ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ کوئی نہیں کرتا۔ یہ تو مذاق ہے۔

رؤیتِ باری تعالیٰ سے متعلق مزید تفصیل آئندہ شعر میں آرہی ہے۔

کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم کے ساتھ دیکھیں گے۔ **والعياذ بالله.**

ترجمہ: جب اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا تو جنت کی نعمتوں کو بھول جائیں گے۔ اے معتزلہ! تمھارے خسران وحرمان سے اللہ کی پناہ!

**یا** کے بعد قوم محذوف ہے، أي: **یا قوم احذروا عن خسران أهل الاعتزال.** یعنی چونکہ معتزلہ رؤیت باری تعالیٰ کے قائل نہیں، تو اتنی بڑی نعمت کا انکار اُن کے خسران اور حرمان پر دلالت کرتا ہے۔ ایسے حرمان اور خسران سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنی چاہئے اور درسِ عبرت حاصل کرنا چاہئے۔ یا یہ مطلب کہ اے معتزلہ کے خسارے! حاضر ہو جاؤ، یہی تمھارا وقت ہے۔[1]

**ینسون** نسیان سے ہے۔ حکما کے نزدیک نسیان کی تعریف یہ ہے: **زوال الصورة عن القوة المدركة مع بقائها في الحافظة.** (الكليات، ص٥٠٦)

نسیان، ذہول اور غفلت تینوں کے معنی تقریباً ایک ہیں۔ محمد علی تھانویؒ آمدیؒ سے نقل کرتے ہیں: "**إن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة، لكن يقرب أن يكون معانيها متحدة**". (كشاف اصطلاحات الفنون ١٦٩٥/٢. وانظر أيضًا: التقرير والتحبير ٢٢٨/٢)

اہلِ لغت کے یہاں نسیان کا معنی ہے: ذہن وحافظے سے کسی بات کا نکل جانا۔

**النعیم** سے مراد جنت ہے، یا جنت کی نعمتیں۔ **النِّعمة: ما قصد به الإحسان والنفع.** (دستور العلماء ٣٨٥/٢. والتعريفات، ص١٠٦)

**خسران** کا مطلب فواتِ مقصود ہے۔

مشہور اشکال ہے کہ ندا ذوی العقول کے لیے ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خسران کو ذوی العقول فرض کر کے اس کو آواز دی گئی کہ تم حاضر ہو جاؤ؛ تاکہ تم سے لوگ بچنے کی تدبیر کریں۔

---

(١) قال في نشر اللآلي: قوله (فيا خسران أهل الاعتزال) نداء عليهم بالخسران، فهو منادى منصوب مضاف إلى (أهل) أي: يا خسرانهم على أنفسهم احضري فهذا وقتك، أو المنادى محذوف، أي: يا قوم... احذروا خسرانهم. (نشر اللآلي، ص٧٩). وفي رفع "خسران" ونصبه اختلاف. وفيه تفصيل تركته لخوف التطويل، راجع: نثر اللآلي، ص ٨٤.

## معتزلہ کی وجہ تسمیہ:

اہل اعتزال سے مراد واصل بن عطاء کے اصحاب ہیں۔ اوران کو معتزلہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ **اعتزلوا عن الحق المبین. یا اعتزلوا عن مجلس الحسن البصريؒ**" یعنی واضح حق سے، یا حسن بصریؒ کی مجلس سے الگ ہوجانے کی وجہ سے ان کو معتزلہ کہا گیا۔ (۱)

یا حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح کی تو یہ لوگ صلح سے ناراض ہوگئے اور کافی مدت مساجد میں عبادت کرتے رہے اس کے بعد ظاہر ہوئے اور اپنے عقائد پھیلانے لگے۔ معلوم ہوا کہ معتزلہ وخوارج وغیرہ کی بنیاد وہ شیعہ ہیں جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دم بھرتے رہے۔

**فینسون النعیم**: یعنی جب اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا تو جنتی جنت کی دوسری نعمتیں بھول جائیں گے۔
**فینسون النعیم** میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جو حسن بصریؒ سے منقول ہے، فرماتے ہیں: " **إن اللّٰه تعالَی لیتجَلَّی لأهل الجنة، فإذا رآه أهل الجنة نسوا نعیم الجنة**". (الشریعة للآجري، رقم: ۵۷۲)

معتزلہ کا خسران دوطریقہ پر ہے:

(۱) **لو دخلوا الجنة لا یرونه**؛ اس لیے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ رؤیتِ باری تعالیٰ جنت میں نہیں ہوگی، اور حدیث قدسی میں آتا ہے " **أنا عند ظن عبدي بي**" میرا معاملہ اپنے بندے کے ساتھ اس کے گمان کے مطابق ہوگا؛ چونکہ انھوں نے جنت میں رؤیت باری تعالی کا انکار کیا؛ اس لیے رؤیت کی اس عظیم نعمت سے وہ محروم ہوں گے۔ (ضوء المعالي)

یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ جنت کے بارے میں مذکور ہے: ﴿لَهُمْ فِيْهَا مَا يَشَآءُوْنَ﴾. (النحل: ۳۱) اور جنت میں ہونے کے باوجود رؤیت کا ان کے لئے نہ ہونا اس آیت کے مفہوم کے خلاف ہے، جس میں صراحت ہے کہ اہل جنت جو چاہیں گے ان کو وہ نعمت عطا ہوگی۔

---

(۱) شرح العقائد، ص ۵٤. والنبراس، ص ۲۰. والتبصیر في الدین لأبي المظفر الأسفراییني، ص ۲۱.

وقال في "تبیین كذب المفتري"(ص۱۸): حین تخلی الحسن السبط عن الخلافة لمعاویة اعتزل الفریقین جماعة، ولزموا مساجدهم یشتغلون بالعلم والعبادة، وكانوا قبل ذلك مع عليّ حیثما كان، وهم أصل المعتزلة. ویقال: إن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد اللّٰه والحسن ابنا محمد بن الحنفیة".

علامہ کوثری اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "قال أبو الحسین الطرائفي الشافعي (المتوفی سنة: ۳۷۷) في كتابه "رد أهل الأهواء والبدع": وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بایع الحسن بن علي علیه السلام معاویة وسلّم إلیه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاویة وجمیع الناس وكانوا من أصحاب عليّ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة". (تبیین كذب المفتري مع تعلیقات العلامة الكوثري، ص۱۸-۱۹)

جواب یہ ہے کہ جب وہ اس نعمت سے محروم کیے جائیں گے، تو یہ خواہش اور تمنا بھی ان کے قلوب سے نکال دی جائے گی۔(روح المعاني ۱۸/۵٤۱، الفرقان: ۱٦. ومفاتيح الغيب ۲٤/۵۹، الفرقان: ۱٦)



اور اگر معتزلہ کے عقائد کفر تک پہنچ گئے ہوں تو پھر جنت ہی سے محروم ہوں گے۔

بعض علما فرماتے ہیں کہ دنیا میں اس کی مثال موجود ہے کہ باوجود تفاوت کے آدمی اعلی کی تمنا نہیں کرتا، مثلاً عقول کا تفاوت مسلم ہے، بعض کی عقل مضبوط ہوتی ہے بعض کی کمزور، تو یہ عقول جنت کے مراتب کی طرح ہیں، کسی کو بھی یہ کہتے ہوئے نہیں سنا گیا کہ یا اللہ میری عقل سقراط، بقراط یا افلاطون کی طرح کردے۔ اور اگر اُس سے پوچھا جائے تو وہ دوسرے کو بے وقوف سمجھے گا اور اپنے کو عقلمند۔

شیخ سعدی فرماتے ہیں:

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد ❁ بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم

(گلستان سعدی، ص۲۲۰، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی)

(اگر روئے زمین سے عقل ختم ہوجائے تو بھی کسی کو یہ خیال نہیں آسکتا ہے کہ وہ بے عقل ہے۔)

(۲) خسران کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے آخرت میں خسارہ ہوگا۔

(۳) یہ لوگ قرآن سنت سے ثابت عقیدے کا انکار کرتے ہیں، یہ خسران ہے۔

## رؤیتِ باری تعالیٰ خواب میں ہوسکتی ہے، یا نہیں؟:

فقہا نے لکھا ہے کہ خواب میں رؤیتِ باری تعالیٰ ہوسکتی ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ مقدمہ شامی (ص۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا کہ اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذابِ خداوندی سے نجات مل سکتی ہے؟ جب زیارت ہوئی تو اللہ تعالی نے عذاب سے بچنے کا نسخۂ کیمیا بتلا دیا۔

علامہ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

**”وهي أن الإمام –رضي الله عنه– قال: رأيت ربَّ العزة في المنام تسعًا وتسعين مرة، فقلت في نفسي: إنْ رأيته تمام المئة لأسئلنه بم يَنجُو الخلائقُ من عذابه يومَ القيامة. قال: فرأيتُه سبحانه وتعالَى، فقلت: يا رب عز جارك وجل ثناؤك وتقدست أسماؤك بم ينجو عبادك يوم القيامة مِن عذابك؟ فقال سبحانه وتعالى: من قال بعد الغداة والعشي: ”سبحان الأبدي الأبد، سبحان الواحد الأحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بلا عمد، سبحان من بسط الأرض على ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فأحصاهم عدد، سبحان من**

قسم الرزق ولم ينس أحد، سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، سبحان الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد" نجا من عذابي".(رد المحتار، مقدمه ۵۱/۱)

حدیث میں آتا ہے: "رأيت ربي في أحسن صورة".[1]

ملاعلی قاریؒ "مرقاۃ" میں اس حدیث شریف کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "ولكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال".

پوری بحث ملاحظہ ہو:

"عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأيتُ ربي عز وجل في أحسن صورة" الظاهر أن هذا الحديث مستند إلى رؤيا رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه روى الطبراني بإسناده عن مالك بن يُخامَر عن معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ قال: احتبس علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاه الغداة حتَّى كادت الشمس تطلع، فلمّا صلَّى الغداة قال:"إني صليت الليلة ما قضَى ربي ووضعت جنبي في المسجد فأتاني ربي في أحسن صورة "، وعلَى هذا فلم يكن فيه إشكال إذا الرائي قد يرى غير المُتَشَكِّل مُتشَكِّلاً، والمُتَشَكِّل بغير شكله، ثم لم يعد ذلك بخلل في الرؤيا ولا في خُلْدِ الرائي، بل له أسباب أُخَرُ تُذكَر في علم المنام أي التعبير، ولولا تلك الأسباب لما افتقرتْ رؤيا الأنبياء عليهم السلام إلى تعبير، وإن كان في اليقظة وعليه ظاهر ما روىَ أحمد بن حنبل؛ فإن فيه "فنعستُ في صلاتي حتى استيقظت فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة" الحديث.

---

(۱) سنن الترمذي، باب ومن سورة صٓ، رقم: ۳۲۳۵، و۳۵۱٦ بتحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط. وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح. وقد سألتُ محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح".

وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: ضعيف لاضطرابه، قال الذهبي في "الميزان" (۲/۵۷۱) في ترجمة عبد الرحمن بن عائش: أخطأ من قال: له صحبة، وقال أبو زرعة: ليس بمعروف، وقال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه. قال الذهبي: حديثه (يعني هذا الحديث) في "المسند" وفي "جامع" أبي عيسى، وحديثه عجيب غريب. وانظر تفصيل القول فيه في المسند للإمام أحمد برقم (۳٤۸٤) و(۲۲۱۰۹).

وقال ابن الجوزي: في "دفع شبه التشبيه" (ص ۵۰): "قال أحمد رضى الله عنه: أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة يرويه معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح".

حافظ مزی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: "قال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه". (۲۰۲/۱۷) اس سے پہلے لکھتے ہیں: "روي عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم: "رأيت ربي في أحسن صورة". وقيل: عنه عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: عنه عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: غير ذلك". (۲۰۲/۱۷)

فمذهب السلف في أمثال هذا الحديث إذا صحّ أن يؤمن بظاهره ولا يفسّر بما يفسر به صفات الخلق، بل ينفي عنه الكيفية ويوَكل علم باطنه إلى الله تعالى، فإنه يُرِي نبيَّه ما يشاء مِن وراء أستار الغيب بما لا سبيل لعقولنا إلَى إدراكه، لكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنَّة الفتنة في عقائد الناس لِفُشُوِّ اعتقادات الضلال، وإنْ تأوّل بما يوافق الشرع على وجه الاحتمال لا القطع حتَّى لا يحمل على ما لا يجوز شرعًا فله وجهٌ. فقوله: "في أحسن صورة" يحتمل أن يكون معناه رأيتُ ربي حال كوني في أحسن صورةٍ وصفةٍ مِن غاية إنعامِه ولطفِه عليَّ، أو حال كون الرب في أحسن صورة، وصورةُ الشيء ما يتميز به عن غيره سواءٌ كان عينَ ذاتِه أو جُزئِه المُميِّز له عن غيره، أو صفتِه المميَّزة". (مرقاة المفاتيح ٢/٢٠٩)

لیکن قاضی خانؒ نے لکھا ہے: "من قال رأيتُ الله في المنام، قال أبومنصور الماتريدي: هذا الرجل شرٌّ من عابد الوثن". (فتاوی قاضیخان علی هامش الهندية ٣/٤٢٤).

وفي خلاصة الفتاوى: "رؤية الله تعالى وتقدس في المنام تكلموا فيها، قال بعض المشايخ رحمهم الله: يجوز، منهم الإمام الزاهد ركن الإسلام الصفار الأنصاري. قال المصنف واقعة جدي شيخ الإسلام عبد الرشيد بن الحسين وأكثر مشايخ سمرقند رحمهم الله لا يجوزون ذلك، حتى قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله: من قال هكذا فهو شر من عابد الوثن. وعليه المحققون من مشايخ بخارى، منهم جدي أبو أمي الإمام ظهير الدين الكبير". (خلاصة الفتاوى ٤/٣٣٩)

ابومنصور ماتریدی کے اس قول کی تاویل یہ ہوسکتی ہے کہ جو یہ کہے کہ جسم کی شکل میں دیکھا ہے، اور جسمیت کا اعتقاد رکھے، تو عابدِ وثن سے بھی برا ہے؛ لیکن اگر ایسا اعتقاد نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔ (١)

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: "وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمِعوا صوت المعذَّبين في قبورهم". (مجموع الفتاوى ٤/٢٩٦).

الوصیۃ الکبری میں لکھتے ہیں: "وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم". (الوصية الكبرى، ص٢٧)

---

(١) حالت نوم میں رؤیت باری تعالی سے متعلق تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص١٣٥. وإشارات المرام، ص٢٠٩–٢١٠. والنبراس، ص١٦٩. ومنح الروض الأزهر، ص٢٤٧. وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص١٩٦.

دوسری جگہ لکھتے ہیں:"فهكذا من العباد من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تفنيه عن الشعور بحواسه". (الوصية الكبرى، ص۲۷)

شیخ عبداللہ ہریری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں اللہ تعالی کی رؤیت منامی کے بارے میں تین اقوال نقل کیے ہیں:

۱- اللہ تعالی کوخواب میں نہیں دیکھا جاسکتا؛اس لیے کہ جس کو دیکھا جائے وہ خیال ومثال یعنی کسی چیز کے ساتھ مشابہ ہوگا واللّٰه منزه عن الخيال والمثال.

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کہنے والا یہ کہے کہ میں نے بغیر شکل وصورت وکیفیت اور بغیر لون ومساحت ومقابلے کے دیکھا تو یہ صحیح ہے؛اس لیے کہ اکابر سے رؤیت منامی مروی ہے۔جیسے ابو یزید،احمد بن خضرویہ،حمزہ زیات،ابوالفوارس،شاہ شجاع کرمانی،محمد بن علی ترمذی اور شمس الدین کُردی وغیرہ سے رؤیت منامی مروی ہے۔

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اللہ تعالی کو کسی ہیئت میں دیکھنے کا دعوی کرے تو یہ بھی ہوسکتا ہے اور جو شکل وہیئت بیان کرے وہ رائی کا تخیل ہے؛لیکن اگر یہ شخص بد مذہب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالی کی شکل وصورت کا قائل ہوتو یہ کفریہ عقیدہ ہے۔(العقيدة السنية في شرح العقيدة الطحاوية، ١٦٥-١٦٦)

یادرہے کہ ہم شیخ عبداللہ ہرری کی سب تحریروں سے متفق نہیں ہیں۔انھوں نے بعض جلیل القدر صحابہ کی شان میں بدکلامی کی ہے،ہم اس سے اظہار برا رت کرتے ہیں۔

## معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول:

ہارون رشید کے زمانے میں ابو ہزیل معتزلی نے معتزلہ کے مذہب کے لیے کتابیں تصنیف کیں،اور لکھا کہ مذہب معتزلہ پانچ اصولوں پر مبنی ہے،اور یہ ان کے بنیادی اصول ہیں۔(شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز ۷۹۲/۲)

(۱)العدل: لم يخلق الله تبارك وتعالى الشرَّ. یعنی شر انسان خود پیدا کرتا ہے اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ شر کو پیدا کرے اور اس پر عذاب دے تو یہ عدل کے منافی ہے؛ جبکہ ہم عدل کے قائل ہیں۔

(۲) توحید: کلام اللہ اور دیگر صفات کے قدیم ہونے کا انکار کرتے ہیں،اور اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موصوف نہیں مانتے؛اس لیے کہ اگر ان صفات کو بھی قدیم اور ازلی کہا جائے تو تعدد قدما لازم آئے گا جو توحید کے خلاف ہے۔

(۳) کہتے ہیں: نحن أهل أنفاذ الوعيد. یعنی اللہ تعالیٰ نے جو وعید فرمائی ہے اللہ تعالی اس کو نافذ بھی کریں گے۔اس کے نتیجے میں وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مخلد فی النار ہے۔یہ نہیں ہوسکتا کہ کبیرہ کا ارتکاب

کرے اور ابدی عذاب سے بچ جائے۔

**(۴) المنزلة بین المنزلین** کے قائل ہیں، یعنی مرتکب کبیرہ کو تصدیق کے پائے جانے کی وجہ سے کافر نہیں کہتے، اور مؤمن بھی نہیں کہتے؛ اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے: **''لا یزني الزاني حین یزني وھو مؤمن''**. اس لیے یہ لوگ ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور درجہ کے قائل ہیں۔

**(۵) الأمر بالمعروف والنھي عن المنکر.**

سوال ہوتا ہے کہ یہ تو ہمارا بھی بنیادی اصول ہے؟ جواب یہ ہے کہ **کلمة حقّ أرید بھا الباطل.** اس جملے سے ان کی مراد یہ ہے کہ اپنے مذہب کو پھیلایا جائے اور اہلِ سنت کی مخالفت ہو۔ **أي: مقابلة الأئمة بالید والقوّة.** اور یہ **خروج علی الأئمة** کا مقدمہ ہے۔ (الانتصار في الرد علی المعتزلة القدریة الأشرار ۱/۶۹) اور خروج علی الائمہ کا مقصد اہل باطل کی حکومت قائم کرنا ہے۔ فإلی اللہ المشتکی۔

قاضی عبدالجبار معتزلی نے ان پانچوں اصولوں کو اپنی کتاب **''شرح الأصول الخمسة''** میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

ترجمہ: اصلح یعنی سب سے اچھا اور مفید فعل اللہ تعالی پر بندہ کے لیے واجب نہیں، وہ اللہ جو کسی چیز کے وجوب سے پاک اور بلند و برتر ہے۔

مَـا نافیہ ہے، اور "إن" بھی نافیہ ہے، اور دونوں کو تاکید کے لیے جمع کیا۔ یا "إنْ" زائدہ، اور "فعـلُ" مرفوع "ما" کے لیے اسم، اور "ذا افتراض" منصوب "مَا" کی خبر ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ "مـا" غیر عاملہ ہے؛ کیونکہ "إن" زائدہ کے اقتران کی وجہ سے "مـا" عمل نہیں کرے گا، اور قولِ باری تعالیٰ: ﴿مَا هٰذَا بَشَرًا﴾ میں "ما" عاملہ کی شرائط موجود ہونے کی وجہ سے "ما" نے عمل کیا ہے، نیز "مـا" کو غیر عاملہ بنانے کی صورت میں حجازی لغت کے اعتبار سے "ذو افتراض" صحیح اور زیادہ فصیح ہوگا، نیز مصنفؒ کے دیگر اشعار سے واضح ہوتا ہے کہ انھوں نے لغتِ حجاز کا اہتمام کیا ہے۔

ابن ہشام لکھتے ہیں: "**ولإعمالها (أي: ما) عندهم ثلاثة شروط: أن يتقدم اسمها على خبرها، وأن لا يقترن بـ إن الزائدة، ولا خبرها بإلاّ**". (شرح قطر الندى وبل الصدى، ص١٩٨. وانظر أيضًا نثر اللآلي، ص٨٦ للبحث التفصيلي على ضبط هذا البيت وإعرابه)

**فعل أصلح: فعل** مضاف، **أصلح** مراد اللفظ مضاف اليه، **أي: ليس فعل الأصلح واجبًا على الله سبحانه وتعالى.**

اہل سنت کے نزدیک "**أصلح للعبد**" اللہ پر واجب نہیں، اور معتزلہ اسے واجب کہتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص٤٥٧، و٥٦٣، و٥٧٥)

**فعل: التاثير في الغير، أو كون الشيء موثرًا في الغير كالقطع.**[1]

---

(١) الفِعل بالكسر: حركة الإنسان. وقال الصَّاغاني: هو إحداث كل شيء من عمل أو غيره، فهو أخص من العمل، أو كناية عن كل عمل متعد أو غير متعد، كما في المحكم. وقيل: هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أوّلًا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعًا. قاله ابن الكمال. وقال الراغب: الفعل: التأثيرُ من جهةِ مؤثّرٍ، وهو عامٌّ لما كان بإيجاده أو بغيره، ولما كان بعلم أو بغيره، ولما كان بقصد أو غيره، ولما كان من الإنسان أو الحيوان أو الجماد، والعمل والصنع أخص منه. (تاج العروس. وانظر: التعريفات، ص٧٢).

## فعل اور عمل میں فرق:

(۱) عمل مستمر ہوتا ہے اور فعل کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِلزَّكٰوةِ فٰعِلُوْنَ﴾. (المؤمنون: ٤) زکوٰۃ سال میں ایک مرتبہ دی جاتی ہے۔ اور دوسری جگہ فرمایا: ﴿وَالَّذِيْنَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً﴾ (آل عمران: ١٣٥) یعنی غلطی کبھی کبھی کرتے ہیں۔ ﴿وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾. (البقرة: ٨٢) صالحات کے لیے عمل کا لفظ آیا ہے، یعنی اعمالِ صالحہ ہمیشہ کرتے ہیں۔

(۲) فعل عام ہے اور عمل جس میں تزیّن ہو۔

(۳) فعل کا اطلاق اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر آتا ہے، اور عمل اختیاری کے لیے بولا جاتا ہے۔

(۴) فعل قول کے مقابلے میں آتا ہے یعنی وہ کام جو غیر لسانی ہو، اور عمل قول کو بھی شامل ہوتا ہے۔

(۵) فعل کے لیے مشقت ضروری نہیں، اور عمل میں مشقت ہوتی ہے۔ (راجع: تاج العروس، فصل العين من باب اللام. والفروق اللغوية للعسكري، ص ١٣٤. وتفسير الشعراوي ٧/٤٣٣٢)

نیز دوسرے فروق بھی ہیں، جنھیں ''الدرة الفردة شرح قصيدة البردة'' میں دیکھا جاسکتا ہے۔

**أصلح:** صلاح سے ہے، ضِدُّ الفساد.

**ذا افتراض:** فرض والا۔

## فرض کے معانی:

فرض کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے:

(۱) فرض قطع کو بھی کہتے ہیں۔ جیسے: فرضتُ العود أي قطعتُه. وقال تعالى: ﴿نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا﴾ (النساء: ٧) أي: مقطوعًا.

(۲) جو چیز بغیر عوض کے ملے، کقولهم: ما أصبت منه فرضًا ولا قرضًا. نہ مجھے مفت میں کچھ دیا، اور نہ قرض دیا۔

(۳) فرض بمعنی نازل کرنا، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ﴾. (القصص: ٨٥) أي: أنزله.

(۴) فرض بمعنی بیان کرنا، قال تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾. (التحريم: ٢) أي: بين الله لكم.

(۵) حلال کرنا، قال الله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيْمَا فَرَضَ اللّٰهُ

لَهُ﴾. (الأحزاب:۳۸) أي: فيما أحل الله له.

(۶)فرض بمعنی تقدیر، قال تعالی: ﴿فَرِيْضَةً مِّنَ اللّٰهِ﴾. (النساء:۱۱) وقال تعالی: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾. (البقرة:۲۳۷) أي: قدرتم. (یہ معانی سراجی کے حواشی اور شروح سے ماخوذ ہیں۔)

(۷)فرض کے معنی: جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو۔یعنی یقینی طور پر ثابت ہو اور اپنے معنی پر اس کی دلالت میں بھی کوئی شک اور شبہ نہ ہو، ذو معانی مختلفہ نہ ہو کہ یہ بھی ہوسکتا ہے اور اس کے علاوہ کا بھی احتمال ہے، اگر معانی مختلفہ کا محتمل ہوگا تو قطعی الدلالۃ نہیں رہے گا، مثلاً: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾. (الکوثر:۲) اگر کوئی کہے کہ وانحر کے معنی سینے پر ہاتھ رکھنے کے ہیں، تو یہ ایک احتمالی معنی ہے؛ جبکہ اس کا عام معنی ذبح کرنا اور قربانی کرنا ہے۔اور وہ بھی قطعی نہیں؛ اس لیے قربانی فرض نہیں؛ بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جانوروں کو اللہ تعالی کے نام پر اللہ تعالی کے لیے ذبح کرو، غیر اللہ کے نام پر نہیں۔

## فرض کی اقسام:

فرض کی دو قسمیں ہیں: (۱)اعتقادی۔ (۲)عملی۔

(۱)اعتقادی: اس کے لیے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ نص کا ہونا ضروری ہے۔اور اس کا منکر کافر ہے۔

(۲)عملی: اس کے لیے قطعی الثبوت ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ خبر واحد سے بھی ثابت ہوتا ہے، جیسے احناف کے نزدیک مسح الراس میں ربعِ راس فرض عملی ہے۔طحطاوی نے درمختار کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ فرض عملی واجب کی طرح ہے: "والظاهر من كلامهم في الأصول والفروع أن الفرض على نوعين: قطعيٌّ، وظنيٌّ، وهو في قوة القطعي في العمل بحيث يفوت الجواز بفواته". (۶۱/۱) بعد میں لکھتے ہیں: "ومن هنا قال بعض المتأخرين: إنّ الفرض العملي أقوى نوعي الواجب، وأضعف نوعي الفرض". (حاشية الطحطاوي على الدر المختار ۶۱/۱)

فرض عملی کا حکم یہ ہے: "ما يفوت الشيء بفواته" یعنی اگر وہ نہ ہو تو عمل بھی نہ پایا جائے، مثلاً اگر قعدۂ اخیرہ جو احناف کے نزدیک فرض ہے، اگر نہیں کیا تو نماز نہ ہوگی۔اسی طرح سر کے چوتھائی حصہ کا مسح نہیں کیا، تو وضو نہیں ہوگا۔

فرض کی دو اور قسمیں ہیں: (۱)فرض عین۔ (۲)فرض کفایہ۔

(۱)فرض عین: جو ہر شخص پر کرنا ضروری ہے۔

(۲)فرض کفایہ: جو بعض کے ادا کر لینے سے دوسروں کے ذمے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

واجب اور فرض میں عمل کے اعتبار سے فرق نہیں؛ البتہ اعتقاد کے اعتبار سے فرق ہے کہ فرض جو قرآن کی نص سے ثابت ہو، اس کا منکر کافر ہے، اور واجب کا منکر کافر نہیں ہے۔ (فرض کے مختلف معانی کی تفصیل کے لیے دیکھیے: المفردات في غريب القرآن (ف رض). والكليات، ص٦٨٧. ولسان العرب (ف ر ض). وتاج العروس، فصل الفاء من باب الضاد)

**السنة:** الطريقه المسلوكة في الدين، أو ما يكون فوق المندوب ودون الواجب.

**المندوب:** ما يكون فعله أحسن من تركه، أو ما يكون فعله مستحسنًا ولا يلام تاركه. (راجع: المنار وشروحه، فصل المشروعات على نوعين: عزيمة ورخصة. وكشف الأسرار ١/١٣٣، و٢/٣١٣. وأصول الشاشي، ص٣٣٩. والتعريفات الفقهية.)

**على الهادي:** اللہ تعالیٰ ہادی ہیں بمعنی خالق الهداية أو مبيّن الهداية.

**الهادي:** ہدایت دینے والا، اور ہدایت دے کر مقصود تک پہنچانے والا۔ قال اللّٰه تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَـٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ﴾. (القصص:٥٦) أي: يوصل من يشاء إلى المقصود. وقال تعالى: ﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ﴾. (الفاتحة:٦) ہمیں سیدھے راستے پر چلا، اور مقصود تک پہنچا۔ وقال تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ﴾. (سبأ:٢٤) ہم اور آپ یا ہدایت پر ہیں، یا کھلی گمراہی پر۔ ہدایت ضلال کے مقابل میں آتی ہے۔ ہدایت کا مطلب: صحیح راہ کو پانا اور مقصد کا حاصل ہوجانا ہے۔ اور گمراہی کا معنی: مقصد سے دور ہونا اور مقصود کو نہ پانا ہے۔ اسی لیے ہدایت کو إيصال إلى المطلوب کہا جاتا ہے۔

اور کبھی ہدایت إراءة الطريق کے معنی میں استعمال ہوتی ہے، جس کا مفہوم راستہ دکھانا اور بیان الہدایۃ ہے۔ (دستور العلماء ٤/١٣١. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٧٢٧)

بیان الہدایۃ کی مثال: ﴿وَأَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى﴾. (فصلت:١٧) اور بہرحال قوم ثمود کے لیے ہم نے ہدایت کو بیان کر دیا، مگر وہ راہ راست پر نہیں آئے۔ وقال تعالى: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ يَهْدِيْ لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾. (الإسراء:٩) أي: يبيّن للّتي هي أقوم.

ارارۃ الطریق کی مثال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيْ إِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾. (الشورى:٥٢) بیشک آپ سیدھی راہ دکھاتے ہیں۔ وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿فَاتَّبِعْنِيْ أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾. (مريم:٤٣) میری اتباع کرو میں تمھیں سیدھی راہ دکھاتا ہوں۔ قرائن کے سبب کبھی پہلا معنی لیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرا معنی اختیار کیا جاتا ہے۔

## کیا اصلح اللہ تعالی پر واجب ہے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ اصلح اللہ تعالی پر واجب ہے؛ اس لیے کہ اگر اللہ تعالی مخلوق کے لیے اصلح وانفع کو چھوڑ دیں اس بات کو جانتے ہوئے کہ یہ بندوں کے لیے اصلح وانفع ہے، تو یہ بخل ہوگا، اور اللہ تعالی بخل سے بری ہیں۔

جواب: اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ انفع اور اصلح کا مالک اللہ تعالیٰ ہے، اور اس کو اختیار ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں جو تصرف چاہے کرے۔ **ومنعُ مِلکه وهو الأصلح لأجل المصالح والحِكَم لا يكون بخلًا.** اگر آدمی کسی مصلحت کی وجہ سے اپنی ملکیت کو روک لے تو اس کو بخل نہیں کہتے۔ (شرح العقائد، ص ۱۵۵. النبراس، ص ۲۰۲-۲۰۵. شرح المقاصد ۴/۳۲۹-۳۳۴)

## اللہ تعالیٰ پر اصلح کے لازم نہ ہونے کے دلائل:

(۱) **قال اللّٰه تعالى:** ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۲۳)

(۲) **وقال تعالى:** ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَشَآءُ﴾. (النحل: ۹۳)

(۳) **وقال تعالى:** ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰكُمْ أَجْمَعِيْنَ﴾. (النحل: ۹)

(۴) **وقال تعالى:** ﴿ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدٰكُمْ لِلْإِيْمَانِ﴾. (الحجرات: ۱۷) ہدایت اللہ تعالی کا احسان ہے، اللہ تعالی پر لازم نہیں۔

(۵) **وقال تعالى:** ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوْٓا إِثْمًا﴾. (آل عمران: ۱۷۸) ہم ان کو مہلت دیتے ہیں؛ تا کہ وہ خوب گناہ کر لیں۔ یہ اصلح نہیں؛ بلکہ بظاہر اصلح ان کے لیے یہ ہے کہ مہلت کے بجائے ان کو ہدایت دی جائے۔ اور پیچھے گزر چکا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو ساری مخلوق کو ہدایت دے دیتے؛ مگر ایسا نہ ہوا؛ بلکہ اختیار دیا گیا کہ جیسا کریں گے، ویسا بھریں گے۔

(۶) اصلح اگر واجب ہو تو سوال ہوگا کہ اصلح واجب شرعی ہے، یا عقلی؟ اصلح اگر واجب شرعی ہو، تو شریعت کے قوانین مخلوق کے لیے ہیں، نہ کہ خالق کے لیے۔ اور اگر واجب عقلی ہو، تو یہ سب چیزیں اللہ تعالی کی ملکیت میں ہیں، اور اپنی ملکیت میں تصرف کرنا مالک پر لازم نہیں ہوتا، مثلاً اگر مالک اپنے مکان میں ایک جگہ بیت الخلاء، دوسری جگہ مصلیٰ بنائے تو کوئی یہ سوال نہیں کر سکتا کہ ایسا کیوں کیا۔ نیز عقل کی رو سے خالق عقل کو کسی چیز کا پابند کرنا خود عقل کے خلاف ہے۔

شرح عقائد میں لکھا ہے کہ یہی مسئلہ امام ابو الحسن اشعریؒ کے اہل السنۃ والجماعۃ میں آنے کا سبب بنا، اس

سے قبل وہ معتزلی العقائد تھے۔ ’’قال أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي (المعتزلي): ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعًا، والآخر عاصيًا، والثالث صغيرًا؟ فقال: إنّ الأوّل يثاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنّار، والثالث لا يثاب ولا يعاقب. فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربِّ لم أمتّني صغيرًا وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة، فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إنّي كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت ودخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيرًا. فقال الأشعري: فإن قال الثاني لِم لم تمتني صغيرًا لئلّا أعصي لك فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة‘‘. (شرح العقائد، ص ٥٤-٥٥)

المقدّس: یعنی پاک ہے۔ یہاں مقدّس متقدس کے معنی میں ہوگا، ورنہ مقدس کے اپنے معنی مطہَّر کے ہیں، ہاں یہ معنی ہوسکتا ہے: المقدّس عن وجوب الشيء عليه. وقال في ’’نثر اللآلي‘‘ (ص۸۸): ’’المقدس: المنزه عما لا يليق به‘‘. یہ لفظ معتزلہ کی تردید میں ذکر کیا گیا ہے۔

اور اگر مقدس اسم فاعل کا صیغہ ہو تو پاک کرنے والے اور ہدایت دینے والے کے معنی میں ہوگا۔

ذي التعالي: برتری والا۔ اللہ تعالیٰ بلند و برتر ہیں اس بات سے کہ کوئی چیز اس پر واجب ہو۔

النُّبُوّات

ترجمہ: رسولوں کی تصدیق لازم اور فرض ہے اور فرشتوں کی تصدیق جو مکرم ہیں۔

بالنَّوال: أي بالعطاء. دوسرے نسخے میں بالنَّوال کی جگہ بالتَّوالي ہے بمعنی مسلسل۔(۱) لیکن اس پر اشکال ہے جو تعلیق میں مذکور ہے۔

بالنوال، کرام سے متعلق ہے۔ یعنی الملائکة مکرمون بأنواع العطاء فرشتے مختلف النوع عطایا سے نوازے گئے تو رسل بطریق اولی نوازے گئے؛ کیونکہ ملائکہ تو انبیا علیہم السلام کے خادم ہیں۔

## رُسل افضل ہیں یا فرشتے؟

جمہور کے نزدیک رُسل ملائکہ سے افضل ہیں؛ البتہ بعض متکلمین ملائکہ کو مقدم کرتے ہیں؛ کیونکہ رسولوں کے پاس رسالت ملائکہ کے واسطہ سے آتی ہے اور واسطہ مقدم ہوتا ہے، نیز ملائکہ کی تخلیق بھی مقدم ہے اور قرآنِ کریم میں بھی ان کو رسولوں سے پہلے ذکر کیا گیا ہے، قال اللّٰه تعالی: ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ﴾. (البقرة: ٢٨٥)

تصدیق: إيقاع نسبة الصِّدق إلى المخبر اختيارًا. (كشاف اصطلاحات الفنون ٣٠١/١. التعريفات، ص٢٦)

تصدیق سے مراد تصدیق اختیاری اور یقینی ہے، نہ کہ تصدیق منطقی؛ اس لیے کہ تصدیق منطقی میں ظن بھی

---

(۱) قال في نثر اللآلي: وما في بعض النسخ (بالتوال) بالتاء، فهو تصحيف إذ معناه التتابع، وقد قال شارح أنه متعلق بـ (تصديق) فيخل المعنى أنه يفترض التصديق بإرسال الرسل متتابعين، فيلزم أن لا فترة بين الرسل، وقد قال تعالى: ﴿يٰٓأَهْلَ الْكِتٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُوْلُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلٰى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (المائدة: ١٩)

وكذا يقتضي عدم إرسال نبيين (أي: في زمن واحد) وهو منتف بنحو موسى وهارون، وإبراهيم ولوط صلوات اللّٰه وسلامه عليهم أجمعين.

وعلى تقدير صحته ينبغي أن يقال: إنه متعلق بقوله (فرض) ومعناه: بالتواتر القطعي نقله إلينا من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، ولا يبعد أن يكون نعتا للملائكة، والمعنى: كائنين بالتوالي والتتابع لمحافظة العباد وكتابة ما يقع منهم فيما يتعلق بالعباد. (نثر اللآلي، ص٨٩. وانظر أيضًا: ضوء المعالي، ص١٠٤).

داخل ہے، اور تصدیق منطقی غیر اختیاری بھی ہوسکتی ہے؛ جبکہ یہاں تصدیق یقینی اور اختیاری ہی مدارِ نجات ہے۔

رُسُل: رسول کی جمع ہے۔ رسول بروزن فعول بمعنی مفعول یعنی مُرسَل ہے۔

## رسول کی تعریف:

**الرسول هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الحق.** (شرح العقائد، ص ٦٥)

مصنفؒ کے نزدیک رسول اور نبی ایک ہیں؛ اس لیے صرف رُسل کا ذکر کیا، اور یہی علامہ تفتازانیؒ کی رائے ہے، نیز دیگر علما کی بھی رائے یہی ہے کہ اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے رسول ہیں، اور مُخبِر ہونے کی حیثیت سے نبی کہلاتے ہیں۔

## جمہور علما کے نزدیک رسول اور نبی کے مابین فرق:

**(۱) الرسول: المأمور بتبليغ الرسالة. والنبي: غير مأمور بتبليغ الرسالة سواء بلغ أو لم يبلغ.**

محققین علما نے اس بات کی تردید کی ہے کہ نبی مامور بالتبلیغ نہ ہو؛ بلکہ ہر نبی مامور بالتبلیغ ہے۔

جلال الدین محلی نے رسول کو مامور بالتبلیغ اور نبی کو غیر مامور بالتبلیغ کہا اس پر محمد احمد کنعان نے بین القوسین لکھا: "**والصحيح أن النبي مأمور بتبليغ شرع الرسول. والدليل على هذا أن كثيرا من الأنبياء قُتِلوا فلو لم يبلِّغوا الناس لما قتلوهم**". (قرة العينين على تفسير الجلالين، ص ٤٤١)

**قلت: قوله تعالى:** ﴿فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ﴾ (البقرة: ٢١٣) **يدل على أن كل نبي مأمور بالتبليغ.**

جو حضرات خضر کو نبی مانتے ہیں وہ رسول نہیں کہتے، یا جو حضرت مریم یا امِ موسیٰ کو نبی کہتے ہیں ان کو "موحیٰ إليها" مانتے ہیں اور مامور بالرسالۃ نہیں مانتے۔

(۲) رسول صاحبِ شرعِ جدید کو کہتے ہیں، نبی عام ہے شرعِ جدید ہو یا نہ ہو۔

**اشکال:** اسماعیل علیہ السلام رسول بھی ہیں اور نبی بھی؛ حالانکہ وہ شریعتِ جدیدہ کے حامل نہ تھے۔

**جواب:** شریعتِ جدیدہ کا مطلب قوم کے لیے جدید ہونا ہے، اور ان کی شریعت اگرچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کے لیے قدیم تھی؛ لیکن قبیلہ بنو جرہم کے لیے جدید تھی۔

شیخ محمد احمد کنعان نے نبی اور رسول کے فرق کو جس انداز سے بیان کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول صاحبِ شریعت ہے اور نبی کے پاس وحی آتی ہے؛ لیکن وہ رسول کی شریعت کے مبلغ ہوتے ہیں۔ یہ فرق اِس آیت کریمہ

سے واضح ہوجاتا ہے: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيْهَا هُدًى وَنُوْرٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّوْنَ الَّذِيْنَ أَسْلَمُوْا لِلَّذِيْنَ هَادُوْا وَالرَّبَّانِيُّوْنَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ وَكَانُوْا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾. (المائدة: ٤٤)
اس آیت کریمہ سے واضح ہوا کہ انبیا علیہم السلام کا کام توراۃ کے موافق فیصلے اور اس کی تبلیغ ہے۔ نیز حدیث میں "إنَّ العلماء ورثةُ الأنبياء" آیا ہے، یعنی اس امت کے علما پہلی امتوں کے انبیا علیہم السلام کے وارث ہیں، یعنی گزشتہ انبیا علیہم السلام کا کام رسالت کا پہنچانا تھا اور اس امت کے علما کا بھی یہی مشن ہے۔ (جامع اللآلي، ص١٣٦-١٣٧ لمحمد أحمد كنعان).

لیکن نبی اور رسول جب اکیلا آئے تو نبی سے رسول اور رسول سے مراد نبی ہوتا ہے۔ **إذا اجتمعا تفرقا وإذا تفرقا اجتمعا.**

(۳) علامہ ابن تیمیہؒ کا قول یہ ہے کہ رسول **مبعوث إلى المخالفين**، یا **مأمور بالجهاد** ہوتا ہے؛ جبکہ نبی عام ہے مامور بالجہاد ہو، یا نہ ہو۔

**قال ابن تيميةؒ: "النبيُّ هو الذي ينبئه اللّٰه، وهو ينبئ بما أنبأ اللّٰه به، فإن أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر اللّٰه ليبلغه رسالة من اللّٰه إليه، فهو رسول. وأما إذا كان إنّما يعمل بالشريعة قبله ولم يرسل هو إلى أحد (يبلغه) عن اللّٰه رسالة فهو نبيٌّ وليس برسول".** (النبوات، لابن تيمية ٢/ ٧١٤. وانظر أيضًا، ص٧١٧).

اس پر بھی اشکال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی مخالفین کی طرف بعثت ثابت نہیں۔

(۴) رسول مبعوث الی الامۃ اور نبی مبعوث الیٰ قومہ ہوتا ہے۔ درود شریف کی عبارت ہے: "**أفضل ما جازيت نبيًّا عن قومه ورسولاً عن أمّته**". (اس روایت کی سند ہمیں نہیں ملی؛ لیکن چہل درود میں حضرت شیخ نے اس کو ذکر فرمایا ہے۔ اب جدید طباعتوں میں ان الفاظ کو نکال دیا گیا ہے۔)

(۵) عظیم الشان نبی کو رسول کہتے ہیں، اور نبی عام ہے؛ اس لیے کہ قرآن مجید کی آیت میں رسول کا ذکر مقدم ہے: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ﴾. (الحج: ٥٢) (راجع: النبراس، ص٥٤. مفاتيح الغيب، الحج: ٥٢. النبوات لابن تيمية ٢/ ٧١٤. روح المعاني، الحج: ٥٢)

## تعدادِ انبیا و رُسل علیہم السلام:

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: **كم المرسلون يا رسول اللّٰه؟ قال: ثلاث مئة وبضعة عشر.** (١)

(١) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ١٢٩. والسنن الكبرى للبيهقي ٩/ ٧. وصحيح ابن حبان، رقم: ٣٦١. والمستدرك =

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: كم عدد الأنبياء؟ قال: مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا (ایک لاکھ چوبیس ہزار) الرسل من ذلك ثلاث مئة وخمسة عشر.[۱]

علما فرماتے ہیں کہ تعداد کا ذکر یقین کے درجہ میں نہیں کرنا چاہیے، اور جو روایات ذکر کی گئی ہیں ان پر بھی کلام ہے، بعض حضرات ان روایات کو حسن اور بعض ضعیف کہتے ہیں۔[۲]

**اشکال:** ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَّلَانَبِيٍّ﴾. (الحج: ۵۲) میں جو نبی اور رسول میں اتحاد کے قائل ہیں ان پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں دونوں کو مستقل اور الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔

**جواب:** صفت کے اعتبار سے الگ الگ ہیں اور ذات کے اعتبار سے ایک ہیں، جیسے رسول نذیر و بشیر بھی ہیں اور داعی الی اللہ بھی ہیں، یا جیسے: ﴿تِلْكَ اٰيٰتُ الْقُرْاٰنِ وَكِتَابٍ مُّبِيْنٍ﴾. (النمل: ۱) آیا ہے۔

## عصمتِ ملائکہ کے بارے میں اختلاف:

اہل السنۃ والجماعۃ عصمت ملائکہ کے قائل ہیں۔ حشویہ عصمت کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے معصوم نہیں؛ بلکہ ان سے گناہوں کا صدور ہوتا ہے۔

## دلائل اہل السنۃ والجماعۃ:

(۱) قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُوْنَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۲۷)

---

= للحاكم، رقم: ٤١٦٦. ومسند أحمد، رقم: ٢١٥٤٦. والسنن الكبرى للنسائي ٢٧٥/٨. ومسند البزار، رقم: ٤٠٣٤. اس حدیث کے دو طریق ہیں، ایک طریق میں ابراہیم بن ہشام بن یحییٰ الغسانی ہے، جسے ابوحاتم اور ابوزرعہ نے کذاب کہا ہے۔ دوسرے طریق میں یحییٰ بن سعید السعدی ہے، جسے ذہبی نے لیس بثقۃ کہا ہے۔)

(۱) مسند أحمد، رقم: ٢٢٢٨٨. والمعجم الكبير للطبراني ٧٨٧١/٢١٧/٨. والمستدرك للحاكم، رقم: ٣٠٣٩. اس حدیث کے بھی دو طریق ہیں، ایک طریق میں علی بن یزید ضعیف راوی ہے؛ البتہ دوسرے طریق کے تمام راوی ثقہ ہیں، حاکم لکھتے ہیں: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم. اور علامہ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ اور علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: "رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليد الحلبي وهو ثقة". (مجمع الزوائد ٢١٠/٨).

(۲) علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: "قوله: كالإيمان بالأنبياء، لأن عددهم ليس بمعلوم قطعًا، فينبغي أن يقال: آمنت بجميع الأنبياء أولهم آدم وآخرهم محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام. معراج. فلا يجب اعتقاد أنهم مئة ألف وأربعة وعشرون ألفًا، وأن الرسل منهم ثلاث مئة وثلاثة وعشرون؛ لأنه خبر آحاد". (رد المحتار ٥٢٧/١).

شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: "الصحيح في هذه المسألة، الذي يتعين التعويل عليه هو: أنه لايعلم عدد الأنبياء والمرسلين إلا الله تعالى وحده". (جامع اللآلي (ص ١٣٧)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: "الأولى أن لا يقتصر على عدد فيهم". (منح الروض الأزهر، ص ١٦٩. وانظر أيضا: شرح العقائد، ص ٢١٤. والنبراس، ص ٢٨١. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ٦٠).

لیکن خبر واحد کا مضمون اگرچہ مفید یقین نہیں، لیکن اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسے عام اخبار آحاد کے مضمون کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔

(۲) وقال تعالی: ﴿لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا یَسْتَحْسِرُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۱۹)

(۳) وقال تعالی: ﴿یُسَبِّحُوْنَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لَا یَفْتُرُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۲۰)

(۴) وقال تعالی: ﴿یَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ﴾. (النحل: ۵۰)

(۵) وقال تعالی: ﴿لَا یَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحریم: ۶)

## حشویہ کے دلائل:

حشویّہ کہتے ہیں کہ ملائکہ معصوم نہیں اور مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

دلیل: ﴿أَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ﴾. (البقرة: ۳۰) اس قول میں ملائکہ سے مختلف معاصی کا صدور اس طرح ثابت کرتے ہیں:

(۱) اغتابوا آدم علیہ السلام، یعنی آدم علیہ السلام کی غیبت کی۔

(۲) حسدوہ ان سے حسد کیا۔

(۳) اللہ تعالیٰ پر اعتراض کیا۔

(۴) فخر کیا اور اپنے نفوس کا تزکیہ کیا؛ جبکہ قرآن میں آتا ہے: ﴿فَلَا تُزَکُّوْا أَنْفُسَکُمْ﴾. (النجم: ۳۲)

## اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے جوابات:

(۱) یہ غیبت نہیں؛ بلکہ نقد الرجال لحفاظة الدين کے قبیل سے ہے۔ ملائکہ نے جنات کے احوال پر قیاس کرتے ہوئے کہا: جیسا انھوں نے زمین میں فساد مچایا، یہ بھی کہیں ایسا نہ کریں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے، جیسے ائمہ جرح وتعدیل کسی راوی پر دین کی حفاظت کی خاطر جرح کرتے ہیں کہ فلاں راوی میں یہ خرابی ہے، اور فلاں میں یہ۔

(۲) غیبت موجود کی ہوتی ہے، جو ابھی وجود میں ہی نہ آیا ہو اس کی غیبت کس طرح ہوگی؟

(۳) حسد نہیں کیا؛ اس لیے کہ حسد کی تعریف یہ ہے کہ جو نعمت دوسرے کے پاس ہے، اس سے چھن کر حسد کرنے والے کے پاس آجائے۔ اور حضرت آدم تو ابھی تک موجود ہی نہیں تھے تو حسد کس طرح ہوا!

(۴) فرشتوں کا مقصد تقدّم الی الخیر تھا، دوسروں کی قباحت مقصود نہ تھی اور نہ ہی فخر اور تزکیہ مقصود تھا؛ بلکہ انھوں نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے پیش کرنے کو سعادت سمجھا، جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے فرمایا: ﴿اِجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَآئِنِ الْأَرْضِ إِنِّیْ حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ﴾. (یوسف: ۵۵) نیز ﴿فَلَا تُزَکُّوْا أَنْفُسَکُمْ﴾ (النجم: ۳۲) انسانوں کے لیے ہے، فرشتوں کے لیے نہیں۔ [۱]

(۱) راجع: روح المعاني، البقرة: ۳۰. وشرح العقائد، ص۲۱۸. والنبراس، ص۲۸۸. والحبائك في أخبار الملائك، ص۲۵-۲۵۴. والمواقف في علم الكلام، ص۳۶۶. ومفاتيح الغيب، البقرة: ۳۰.

اس کی تفصیل حاشیہ کلنبوی علی شرح العقائد الجلالی میں ملاحظہ کیجیے، جس میں علمِ کلام کم اور منطق وفلسفہ زیادہ ہے؛ حالانکہ علم کلام کی کتاب ہے۔ یہاں اس کا نسخہ ہمارے پاس نہیں طالب علمی کے زمانے میں پاکستان میں مطالعہ کیا تھا۔



## ہاروت وماروت کے قصے سے حشویہ کا اشکال:

ہاروت وماروت کا قرآن میں ذکر ہے جو فرشتے تھے، اور روایت میں آتا ہے کہ ادریس علیہ السلام کے زمانے میں تھے اور ان کے بارے میں صدورِ معصیت کا ذکر موجود ہے۔

**قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن أبي بكير، حدثنا زُهير بن محمد، عن موسى بن جبير، عن نافع مولى عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر أنه سمع نبيَّ الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن آدم صلى الله عليه وسلم لما أَهبَطه اللّٰهُ تعالى إلى الأرض، قالت الملائكة: أيْ ربِّ، أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون. قالوا: ربنا نحن أطوَع لك من بني آدم. قال الله تعالى للملائكة: هلموا ملَكين من الملائكة حتى يُهبَط بهما إلى الأرض، فننظر كيف يعملان. قالوا: ربنا، هارُوتُ وماروتُ. فأُهبِطا إلى الأرض، ومُثِّلَتْ لهما الزهرةُ امرأةٌ مِن أحسن البشر، فجاءَتهما، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تكلما بهذه الكلمة من الإشراك. فقالا: والله لا نشرك بالله أبدًا. فذهبت عنهما، ثم رجعتْ بصبي تحمله، فسألاها نفسَها، فقالت: لا والله، حتى تقتلا هذا الصبي، فقالا: والله لا نقتله أبدًا. فذهبت، ثم رجعت بقدح خمر تحمله، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله، حتى تشربا هذا الخمر. فشَربا، فسَكِرا، فوَقعا عليها، وقتلا الصبيَّ، فلما أفاقا، قالت المرأة: والله ما تركتما شيئًا مما أبيتماه عليَّ إلا قد فعلتما حين سكرتما، فخُيِّرَا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذابَ الدنيا".** [1]

---

(۱) أخرجه أحمد، رقم: ٦١٧٨. و عبد بن حميد، رقم: ٧٨٧. وابن حبان، رقم: ٦١٨٦. والبزار، رقم: ٢٩٣٨. والبيهقي في السنن الكبرى ١٠/٤-٥. وابن السني في عمل اليوم والليلة، رقم: ٦٦٢)

شیخ شعیب ارناؤوط اس حدیث کی تعلیق میں لکھتے ہیں: إسناده ضعيف ومتنه باطل. موسى بن جبير – وهو الأنصاري المدني الحذاء– : ذكره ابن حبان في "الثقات" (٧/٤٥١) وقال: يخطئ ويخالف، وقال ابن القطان: لا يعرف حاله، وقال الحافظ في "التقريب": مستور. وزهير بن محمد – وهو أبو المنذر الخراساني المروزي الخرقي – ذكره أبو زرعة في أسامي الضعفاء. وقال أبو حاتم: محله الصدق، وفي حفظه سوء. واختلف قول ابن معين فيه، فوثَّقه مرة وضعّفه أخرى. وضعّفه النسائي. وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: يخطي ويخالف. وقال الدارمي: له أغاليط كثيرة. وقال الساجي: صدوق منكر الحديث. وذكره العقيلي وابن الجوزي والذهبي في جملة الضعفاء. وبقية رجاله ثقات. =

جواب: ہاروت وماروت فرشتے ضرور تھے؛ لیکن ساحر نہ تھے اور آیت شریفہ: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ﴾. (البقرۃ:۱۰۲) میں "مَا" موصولہ ہے، أي: الّذي أنزل الخ۔ اور جو اس کو "مَا" نافیہ کہتے ہیں وہ یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ کچھ بھی نازل نہیں کیا گیا، اور ہاروت و ماروت ساحر تھے، فرشتے نہیں تھے۔



= والصحيح أن هذا الحديث لا تصح نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو من قصص كعب الأحبار، نقله عن كتب بني إسرائيل، فقد أخرج عبد الرزاق في "تفسيره" (۵۳/۱) وعنه ابن جرير (۱٦۸٤) و(۱٦۸۵)، عن سفيان الثوري عن موسى بن عقبة، عن سالم، عن ابن عمر، عن كعب الأحبار، قال: ذكرتِ الملائكةُ أعمالَ بني آدم... الخ، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وهو أصح وأوثق من السند المرفوع.

وقد ذكره ابن كثير في "التفسير" نقله عن هذا الموضع، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ورجاله كلهم ثقات من رجال الصحيحين، إلا موسى بن جبير هذا، وهو الأنصاري السلمي مولاهم... وقد تفرد به عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم. ثم ذكر ابن كثير متابعين له من طريقين آخرَين عن نافع، أحدهما: من رواية ابن مردويه بإسناده إلى عبد الله بن رجاء، عن سعيد بن سلمة، عن موسى بن سرجس، عن نافع، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثانيهما: من تفسير الطبري بإسناده من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن ابن عمر، عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم . ثم قال ابن كثير: وهذان أيضًا غريبان جدًّا، وأقرب ما يكون في هذا أنه من رواية عبد الله بن عمر، عن كعب الأحبار، لا عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبعد أن أورد ابن كثير حديث عبد الرزاق الصحيح في التفسير، قال: فهذا أصح وأثبت إلى عبد الله بن عمر من الإسنادين المتقدمين، وسالم أثبت في أبيه من مولاه نافع، فدار الحديث ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كتب بني إسرائيل.

وذكر ابن كثير نحوًا من ذلك في تاريخه "البداية والنهاية" (۳۷/۱-۳۸) ثم قال: هذا من أخبار بني إسرائيل كما تقدم من رواية ابن عمر عن كعب الأحبار، ويكون من خرافاتهم التي لا يُعَوَّل عليها.

وقال البزار: رواه بعضهم عن نافع، عن ابن عمر، موقوفًا، وإنما أتى رفع هذا عندي من زهير؛ لأنه لم يكن بالحافظ.

وقال البيهقي: رواه موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، عن كعب، قال...، وهذا أشبه.

وأخرجه بسياق آخر موقوفًا الحاكمُ في "المستدرك" (٦۰۷/٤-٦۰۸) من طريق يحيى بن سلمة بن كهيل، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وترْكُ حديث يحيى بن سلمة عن أبيه من المُحالات التي يردها العقلُ، فإنه لا خلاف أنه من أهل الصنعة، فلا ينكر لأبيه أن يخصه بأحاديث يتفرد بها عنه. فتعقبَّه الذهبي بتضعيف يحيى بن سلمة هذا بقوله: قال النسائي: متروك، وقال أبو حاتم: منكر الحديث.

قلنا: وضعَّفه أيضًا يحيى بن معين، وقال: ليس بشيء، وقال البخاري: في حديثه مناكير، وقال الترمذي: يضعّف في الحديث، وقال ابن حبان: منكر الحديث جدًّا، يروي عن أبيه أشياءَ لا تشبه حديث الثقات، كأنه ليس من حديث أبيه، فلما أكثر عن أبيه مما خالف الأثبات، بطل الاحتجاج به فيما وافق الثقات. وقال ابن نمير: ليس ممن يكتب حديثه، وكان يحدث عن أبيه أحاديث ليس لها أصول. وقال ابن سعد: كان ضعيفًا جدًّا. وقال أبو داود: ليس بشيء.

وقد أورد الحافظ حديث أحمد هذا في "القول المسدد" (ص۳۸-۳۹) وقال: أورده ابن الجوزي من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن نافع، وقال: لا يصح، والفرج بن فضالة ضعّفه يحيى، وقال ابن حبان: يقلب =

یہ اشکال بھی کیا گیا ہے کہ قراءتِ شاذہ میں على المَلِكين (بكسر اللام) وارد ہے۔ (تفسير القرطبي ۵۲/۲)

جواب یہ ہے کہ ملِكين بکسر اللام آیا ہے اُن کے واجب الاتباع ہونے کی وجہ سے، یعنی جس طرح بادشاہ کی بات مانی جاتی ہے، اسی طرح اُن کی حیثیت اور تعظیم بھی بادشاہوں جیسی تھی۔

روایت میں آتا ہے کہ: "اتقوا الدنيا فوا الذي نفسي بيده إنها لأسحر من هاروت وماروت".(۱)

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ روایت ضعیف ہے، حافظ ابن حجر نے لسان المیزان (۴۴/۷) میں اس کے راوی ابوالدرداء الرہاوی کی معرفت سے لاعلمی ظاہر کی ہے۔ اور على سبيل التسليم سحر سے تشبیہ مؤثر ہونے

---

= الأسانيد، ويلزق المتون الواهية بالأسانيد الصحيحة، ثم دافع الحافظ – ولم يصنع شيئا– عن رواية أحمد، فقال: وبين سياق معاوية بن صالح وسياق زهير تفاوت، وقد أخرجه من طريق زهير بن محمد أيضًا أبو حاتم بن حبان في "صحيحة"، وله طرق كثيرة جمعتُها في جزء مفرد يكاد الواقف عليه أن يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الوارة فيها، وقوة مخارج أكثرها. والله أعلم.

قلنا: قد تقدم أن ابن كثير قد أشار إلى رواية معاوية بن صالح هذه، وأنه لا يُعَوَّل عليها، والفرج بن فضالة الراوي عن معاوية بن صالح: ضعيف.

ومهما كثرت الطرق الواردة في هذه الرواية، فإنها كلها ضعيفة، فلا تقوى بمجموعها في مثل هذا المطلب.

قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على "المسند": أما هذا الذي جزم به الحافظ بصحة وقوع هذه القصة لكثرة طرقها وقوة مخارج أكثرها، فلا، فإنها كلها طرق معلولة أو واهية، إلى مخالفتها الواضحة للعقل، لا من جهة عصمة الملائكة القطعية فقط، بل من ناحية أن الكوكب الذي تراه صغيرًا في عين الناظر قد يكون حجمه أضعاف حجم الكرة الأرضية بالآلاف المؤلفة من الأضعاف، فأنى يكون جسم المرأة الصغير إلى هذه الأجرام الفلكية الهائلة.

قلنا: لم يرد في هذا الخبر عند من خرّجه أن المرأة التي تسمى الزهرة قد مسخت نجمًا، قال ابن حبان بعد أن أورد الحديث: الزهرة هذه امرأة كانت في ذلك الزمان، لا أنها الزهرة التي هي في السماء التي هي من الخُنَّس. انتهى تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على مسند الإمام أحمد ۱۰/۳۱۸–۳۲۱.

قلت: وقد أنكر كثير من العلماء هذه القصة، منهم: القاضي عياض في الشفا (۳۹۹/۲)، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (۲۵/٤–۲۷)، والبيضاوي في تفسيره (۹۷/۱)، وابن الجوزي في زاد المسير (۱/ ۲٤)، والرازي في مفاتيح الغيب (۲۳۷/۳)، والقرطبي في تفسيره (۲/ ۵۰)، والخازن في تفسيره (٦٦/۱)، وأبو حيان في البحر المحيط (٤۹۸/۱)، وابن كثير في تفسيره (۵۲۸/۱–۵۳۲)، والآلوسي في روح المعاني (۳۵۰/۲–۳۵۲).

شیخ احمد محمد شاکر نے مسند احمد کی تعلیق میں مزید تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ دیکھئے: (مسند احمد ۴۱۳/۵–۴۱۸)

(۱) أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، رقم: ۱۰٤، عن عبد الله بن بسر المازني مرفوعًا. وابن أبي الدنيا في ذم الدنيا، رقم: ۱۳۲، وفي الزهد، رقم: ۷۷. والبيهقي في شعب الإيمان، رقم: ۱۰۰۲۲ عن أبي الدرداء الرُّهاوي مرسلًا. علامہ ذہبی میزان الاعتدال (۵۲۲/۴) میں لکھتے ہیں: لا يدرى من هو ذا؟ هذا منكر الحديث لا أصل له. وكذا في لسان الميزان (۷۷/۷).

میں ہے، جیسے آتا ہے: ''إن من الکلام لسحرًا'' اس سے ساحر ہونا لازم نہیں آتا۔

ہاروت وماروت کے بارے میں اکثر روایات اسرائیلی ہیں اور ان کی اسانید کا سلسلہ کعب احبار تک پہنچتا ہے۔

علامہ آلوسی نے لکھا ہے: ''**ونص الشهاب العراقي على أن من اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعذَّبان على خطيئتهما فهو كافر بالله تعالى العظيم**''. (روح المعاني ۱/ ۳٤۰)

حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی تصحیح کی کوشش کی ہے، بعض اوقات زیادہ علم بھی باعثِ مصیبت بنتا ہے۔ اور ابن جوزی نے اسے موضوع کہا ہے۔ (دیکھئے: العجاب في بيان الأسباب، ص ۳۱۷-۳٤۲. وفتح الباري ۱۰/ ۲۲۵. والموضوعات لابن الجوزي ۱/ ۲۹۵-۲۹۷)

مسند احمد کی بعض روایات پر ابن جوزی کے موضوع ہونے کا حکم لگانے پر حافظ ابن حجرؒ نے ان کے خلاف ''**القول المسدد في الذب عن مسند أحمد**'' نامی ایک رسالہ لکھا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی کثرتِ اسانید کو دیکھ کر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛ لیکن یہ تمام سندیں کعب احبار تک پہنچتی ہیں۔ یہ واقعہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے؛ لیکن اس میں فرج بن فضالہ اور موسیٰ بن جبیر دونوں ضعیف راوی ہیں۔

چونکہ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے حکم سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، **قال الله تعالى**: ﴿لَايَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ﴾. (التحريم:٦) اور اس قصے میں مذکور ہے کہ ہاروت وماروت بابل کے کنویں میں بند ہیں اور عذاب میں مبتلا ہیں؛ کیونکہ وہ لوگوں کو سحر سکھاتے تھے، اور زہرہ کو زہرہ ستارہ سے ملا دیا گیا۔ ویسے بھی **تعليم المبتلى بالعذاب** عقل سے بعید اور ناممکن سی بات ہے۔ امام رازیؒ نے عقلاً بھی اس واقعے کو رد کیا ہے۔

یہ واقعہ مسند احمد (۵/ ۴۱۳-۴۱۸) میں مذکور ہے اور اس کی تعلیق میں شیخ احمد محمد شاکر نے اس موضوع پر نہایت عمدہ بحث کی ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ ہاروت وماروت فرشتے ضرور ہیں؛ لیکن گناہ کا صدور ان سے ہرگز نہیں ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو لوگوں کی آزمائش اور معجزہ وسحر میں فرق کے لیے بھیجا تھا، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾. (البقرة:۱۰۲)

محققین علما فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب کسی غلط کام کی تردید فرماتے ہیں تو اس کا نعم البدل بھی عطا فرماتے ہیں، جب لوگوں میں سحر کی اشاعت ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے نبی کے بجائے فرشتوں کو بھیجا؛ کیونکہ نبی خالص ذریعہ ہدایت ہے۔ فرشتے لوگوں کو بتاتے تھے کہ یہ سحر ہے اور اس سے منع کرتے تھے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ

نے سحر کی جگہ نعم البدل کے طور پر عملیات اور دم وغیرہ بتائے ہیں۔ (بیان القرآن، البقرۃ:۱۰۲۔ ومعارف القرآن، البقرۃ:۱۰۲)

﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں اُنْـزِلَ صیغہ مبنی للمفعول لائے اور انزال خیر میں استعمال ہوتا ہے۔ سحر معطوف علیہ ہے اور ما اُنزِل معطوف، معطوف علیہ اور معطوف میں تغایر ہوتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سحر اور ''مــا أنزل'' الگ الگ ہیں، اور جو اتارا گیا تھا وہ عملیات تھے؛ لیکن لوگ سحر کو اختیار کرتے تھے اور حلال عملیات کو چھوڑتے تھے۔

ہاں کبھی انزال عقوبت میں بھی استعمال ہوتا ہے، قال اللّٰہ تعالی: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَأْسٌ شَدِيْدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾. (الحدید:۲۵)

انسانوں میں سحر سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں شیاطین اور انسانوں کے اختلاط سے وجود میں آیا؛ اس لیے بعض انسانوں نے جب سلیمان علیہ السلام کی طرف سحر کو منسوب کیا تو اللہ تعالیٰ نے تردید فرمائی: ﴿وَمَــا كَـفَــرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾.

## ہاروت ماروت کے قصے سے متعلق آیات کی مختصر تفسیر وتشریح:

﴿وَاتَّبَعُوْا مَا تَتْلُو الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا يُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰى يَقُوْلَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُوْنَ بِهٖ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهٖ﴾. (البقرة:۱۰۲)

ترجمہ: اور یہود نے تعلیمات نبوت کو چھوڑ کر عہد سلیمانی کے علم سحر کی پیروی کی، اور سلیمان علیہ السلام نے کفر نہیں کیا؛ لیکن شیاطین نے کفر کیا، اور شیاطین لوگوں کو سحر سکھاتے تھے اور وہ جو دو فرشتوں ہاروت ماروت پر بابل میں اتارا گیا، اور وہ دونوں کسی کو تعلیم اس وقت تک نہیں دیتے تھے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم آزمائش کے لیے ہیں؛ اس لیے تم کفر کا راستہ اختیار نہ کرو، یہ لوگ ان سے وہ تعلیم سیکھتے جس کے ذریعہ شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی پیدا کریں۔

اس آیت کریمہ کی متعدد تفسیریں کی گئی ہیں:

(۱) وہ مشہور تفسیر جو متعدد تفاسیر میں مذکور ہے یہ ہے کہ قدیم زمانے میں جب لوگوں کے برائیوں پر مشتمل عملنامے آسمان پر جانے لگے تو فرشتے کہنے لگے کہ معزز مخلوق نافرمانی کرنے لگی۔ اللہ تعالی نے فرمایا: اگر تمھارے اندر بھی شہوت رکھی جائے تو یہی کرنے لگو گے، انھوں نے کہا: ہم بالکل ایسا نہیں کریں گے۔ اللہ تعالی نے فرمایا: پھر دو فرشتے منتخب کرلو، انھوں نے ہاروت وماروت کو منتخب کرلیا، وہ زمین پر قاضی یا حاکم بن کر آئے،

ان کے سامنے زہرہ نامی عورت جو انتہائی خوبصورت تھی آئی، انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے انکار کیا اور کہا: شرک کرو تو پھر میرے ساتھ جو کرنا ہو کرلو، انھوں نے شرک سے انکار کیا، وہ چلی گئی اور کچھ دنوں کے بعد ایک بچے کو لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: اس بچے کو قتل کردو، پھر میں زنا کے لیے تیار ہوں، انھوں نے کہا: یہ نہیں ہوسکتا، وہ چلی گئی اور پھر ہاتھ میں شراب کی بوتل لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے بدفعلی کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: یہ شراب پیو اور پھر زنا کرو، انھوں نے شراب پی اور نشے میں اس کے ساتھ زنا کیا اور بچے کو بھی قتل کیا، جب ہوش میں آئے تو عورت نے کہا: تم نے نشے میں وہ تمام کام کئے جن سے پہلے انکار کیا تھا، اور بعض روایات میں ہے کہ انھوں نے بت کو سجدہ بھی کیا اور اس عورت کو اسم اعظم بھی سکھایا، جس سے وہ آسمان کی طرف چڑھ گئی اور زہرہ ستارے میں مسخ ہوکر مل گئی، اور یہ دونوں اپنے کرتوت کی وجہ سے اسم اعظم کو استعمال کرکے اوپر نہیں چڑھ سکے، ان کو دنیا وآخرت کے عذاب میں سے ایک کا اختیار دیا گیا، تو دنیا کے عذاب کو اختیار کیا اور بابل کے کنویں کے اندر عذاب میں مبتلا ہیں اور ساحرین ان کے پاس آکر سحر سیکھتے ہیں۔

یہ لمبا قصہ ہے اور مختلف پیرایوں سے بیان کیا گیا ہے۔ محققین مفسرین نے اس قصے کو اسرائیلی قرار دیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں، امام رازی نے تفسیر کبیر میں، قرطبی نے اپنی تفسیر جامع احکام القرآن میں، شوکانی نے فتح القدیر میں، علامہ آلوسی نے روح المعانی میں، اوران کے علاوہ تفسیر خازن، البحر المحیط، جواہر القرآن سب نے اس قصے کی تردید فرمائی، اور اس پر درج ذیل اشکالات وارد کئے:

۱- عذاب میں مبتلا کی تعلیم بعید؛ بلکہ ابعد ہے۔

۲- زہرہ ستارہ شروع سے ہے، عورت کے ملنے کے بعد زہرہ نہیں بنا۔

۳- فاحشہ عورت اسم اعظم کی برکت سے آسمان کی طرف چڑھی، یہ بعید ہے۔

۴- اللہ تعالی نے فرمایا کہ اگر تم میں شہوت آئی تو برائی کروگے، اور انھوں نے کہا: بالکل نہیں کریں گے۔ اس میں اللہ تعالی کی تکذیب ہے، جو فرشتوں سے متصور نہیں۔

۵- فرشتوں میں شہوت کی صلاحیت نہیں۔

۶- یہ قصہ حدیث مرفوع متصل صحیح سے ثابت نہیں۔

شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالی نے تفسیر عزیزی میں اور ان کی اتباع میں مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن میں ان اشکالات کے جوابات کی کوشش فرمائی ہے، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔

(۲) دوسری تفسیر یہ ہے کہ ﴿وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ سے مراد وہ خاص سحر ہے، جو ہاروت وماروت کو سکھایا گیا؛ تاکہ لوگوں کو اس سے بچنے کی تلقین کریں؛ لیکن لوگوں نے بجائے بچنے کے اس پر عمل شروع کیا، اور

﴿مَآ أُنْزِلَ﴾ یعنی خاص سحر عام پر عطف ہے، یا ﴿مَا تَتْلُو الشَّيٰطِيْنُ﴾ پر، اور فرشتے انسانی شکلوں میں آئے تھے اور سحر بتلاتے تھے؛ لیکن لوگوں سے کہتے تھے: اس سے بچو۔ ان کا آنا آزمائش اور ابتلا تھی، تو ﴿مَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ بھی سحر کی ایک خاص قسم تھی، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی استاذ اپنے شاگردوں کو سود اور قمار کی مختلف شکلیں اور صورتیں بتلادے؛ لیکن تلامیذ اپنی نادانی کی وجہ سے ان پر عمل شروع کردیں۔

(۳) حضرت علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ﴾ سے مراد عملیات اور دم کرنا ہے؛ اس لیے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔ دم اور جھاڑ کو اللہ تعالی نے لوگوں کو سحر سے چھڑانے کے لیے اتارا، اور اس کے لیے فرشتے مناسب تھے؛ کیونکہ انبیا علیہم السلام تشریعیات کی نشر واشاعت میں زیادہ مشغول رہتے ہیں؛ لیکن لوگ اس میں سے مضر کو سیکھ کر استعمال کرتے تھے اور نافع کی طرف زیادہ التفات نہیں کرتے، مثلا جو جھاڑ پھونک ناجائز محبت کی تفریق کے لیے ہوتا تھا اس کو زوجین کی تفریق میں استعمال کرتے تھے۔ اور ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم آزمائش ہیں؛ اس لیے ان عملیات کو غلط جگہ استعمال کر کے کفر عملی یعنی اس کی ناشکری مت کرو، یا اس کا انکار مت کرو۔

یہ بنی اسرائیل کی غلامی کا زمانہ تھا اور ان کے آقا ان پر مظالم کرتے تھے، اور وہ ظلم سے بچنے کے لیے سحر اور عملیات کا سہارا لیتے تھے، تو ان کو بتلایا گیا کہ ہر قسم کے سحر اور ان عملیات سے بچنا چاہیے جو مضر ہوں، ہاں اپنی حفاظت اور آقا کی محبت پیدا کرنے کے لیے بقدر ضرورت عملیات استعمال کرسکتے ہیں؛ لیکن وہ بدبخت سحر استعمال کرتے تھے، یا پھر وہ عملیات استعمال کرتے تھے جن کا استعمال ناجائز تھا، مثلاً آقا اور اس کی بیوی دونوں مل کر ان پر ظلم کرتے تھے تو ان عملیات کی اجازت تھی جن سے دونوں کے دل غلاموں اور باندیوں پر مائل ہوجائیں؛ لیکن ان عملیات کی اجازت نہیں تھی جن سے شوہر بیوی میں تفریق ہوجائے، خواہ اس کے لیے سحر استعمال کریں، یا جائز اوراد اور وظائف سے کام لیا جائے؛ لیکن یہود ایسا ہی کرتے تھے۔ (مستفاد از مشکلات القرآن- علامہ محمد انور شاہ کشمیری، ص ۲۵)

حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی صاحب علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق سے اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہاروت، ماروت دو فرشتے آسمان سے نازل کیے گئے اور انھوں نے بنی اسرائیل کو تورات سے ماخوذ اسمار وصفاتِ الٰہی کے اسرار کا ایسا علم سکھایا جو ''سحر'' کے مقابلہ میں ممتاز، اور سحر کے ناپاک اثرات سے پاک تھا اور اس کی وجہ سے ایک اسرائیلی بآسانی یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ ''سحر'' ہے اور یہ ''علوی علم الاسرار'' ہے، اور جب وہ فرشتے بنی اسرائیل کو یہ علم سکھاتے تو پھر اُن کو نصیحت کرتے کہ اب جبکہ تم پر اصل حقیقت منکشف ہوگئی اور تم نے حق وباطل کے درمیان چشم دید مشاہدہ کرلیا تو اب کتاب اللہ کے علم کو پسِ پشت ڈال کر پھر بھی سحر کی طرف رجوع کروگے تو تم بے شبہ کافر ہوجاؤ گے؛ کیونکہ خدا کی حجت تم پر تمام ہوگئی اور اب تمھارے لیے کوئی عذر باقی نہیں رہا، گویا ہمارا

وجود تمھارے لیے ایک آزمائش ہے کہ تم ہماری تعلیم کے بعد شیاطین کے تابع ہوکر ''سحر'' ہی کے شیدائی رہتے ہو، یا اس سے زیادہ زبردست اور امرِ حق ''کتاب اللہ'' کے علم کی پیروی کرتے ہو؟ لیکن بنی اسرائیل کی کج فطرت نے اس موقع پر بھی اُن کا ساتھ نہ چھوڑا اور انھوں نے اس پاک علوی علم کو بھی ناجائز اور حرام خواہشات کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، مثلاً زن وشوہر کے درمیان ناحق تفریق وغیرہ۔ (قصص القرآن-مولانا محمد حفظ الرحمٰن سیوہاروی ۱۶۲/۲-۱۶۳)

(۴) بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں سحریات اور عملیات یا دم کرانا سب شامل ہے اور عام کا عطف خاص پر ہے، اور ان فرشتوں پر سحر اور اس کا جائز بدل دونوں نازل ہوئے، سحر کو بیان کر کے اس سے منع کرتے تھے اور اس کے بدل کے استعمال کا حکم فرماتے تھے؛ لیکن ان لوگوں نے سحریات کا سیکھنا اور ان کو استعمال کرنا شروع کیا اور جائز مفید دم کو یا سیکھا نہیں، یا نظر انداز کر دیا، یا غلط استعمال کیا۔

اور اگر ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں ما کو نافیہ قرار دیا جائے تو عبارت یوں ہوگی: **وما كفر سليمان، ولكن الشياطين أي: هاروت وماروت كفروا، ولم ينزل السحر على الملكين.** ظاہر ہے کہ یہ تقدیم تاخیر اور ہاروت وماروت کو شیاطین کا بدل قرار دینا خلاف ظاہر ہے۔ تفسیر طبری، تفسیر ابن کثیر اور جواہر القرآن میں ما نافیہ کے قول کو مرجوح قرار دیا گیا ہے۔

# بحث افضلیتِ ملائکہ وانبیا

## اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک: **خواص البشر أفضل من خواص الملائكة، وعامة البشر (الصالحين) أفضل من عامة الملائكة.** (راجع للمزيد: ردالمحتار: ۵۲۷/۱، مطلب في تفضيل البشر على الملائكة).

## معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کا موقف:

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ملائکہ انبیا سے افضل ہیں۔ (۱)

(۱) قال السيوطي في ''الحبائك في أخبار الملائك'': اعلم أن ههنا ثلاث صور: الأولى: التفضيل بين الأنبياء والملائكة، وفي هذه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الأنبياء أفضل. وعليه جمهور أهل السنة، واختاره الإمام فخر الدين في الأربعين وفي المحصل.

والثاني: أن الملائكة أفضل. وعليه المعتزلة، واختاره من أئمة السنة الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني، والقاضي أبوبكر الباقلاني، والحاكم، والحليمي، والإمام فخر الدين في المعالم، وأبو شامة.

والثالث: الوقف. واختاره إلكيا الهراسي. ومحل الخلاف في غير نبينا صلى الله عليه وسلم، أما هو فأفضل الخلق =

جمہور کے دلائل:

(۱) بشر مسجودِ ملائکہ ہے، ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا۔ اور مسجود ساجد سے افضل ہوتا ہے۔

(۲) انسان مخدوم اور فرشتے اس کے خدام ہیں، اور مخدوم خادم سے افضل ہوتا ہے۔

(۳) انسان کو خلیفہ قرار دیا گیا، اور فرشتوں کو یہ منصب عطا نہیں ہوا؛ اور خلیفہ غیر خلیفہ سے افضل ہوتا ہے۔

اس میں بھی اختلاف ہے کہ انسان کو اللہ تعالی کا خلیفہ کہنا چاہئے یا نہیں؟ اصح قول کے مطابق انسان تکوینیات میں خلیفہ نہیں؛ البتہ تشریعات میں خلیفہ ہے۔ یعنی روئے زمین پر اللہ تعالی کی طرف سے احکامِ الٰہی نافذ کرنے کا مکلّف ہے۔

حافظ ابن قیم نے ''مفتاح دار السعادۃ'' میں اعرابی کا قول نقل کیا ہے جس نے ابوبکر صدیق کو خطاب کرتے ہوئے خلیفۃ الرحمٰن کہا:

أخليفة الرحمٰن إنا معشر ❁ حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

عرب نرى لله في أموالنا ❁ حق الزكاة منزلا تنزيلا

(مفتاح دار السعادة ١/١٥١)

---

= بلا خلاف، ولا يفضل عليه ملك مقرب ولا غيره. كذا ذكره الشيخ تاج الدين بن السبكي في منع الموانع، والشيخ سراج الدين البلقيني في منهج المسلمين، والشيخ بدر الدين الزركشي في شرح جمع الجوامع، وقال: إنهم استثنوه، وإنّ الإمام فخرالدين نقل في تفسيره الإجماع على ذلك.(الحبائك في أخبار الملائك، ص٢٠٣. وانظر: الفصل في الملل ٥/١٥)

وقال في نظم الفرائد: ذهب مشايخ الحنفية إلى أن رسل البشر كموسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر من الأتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها، كما هو المصرح به في العمدة للإمام النسفي وشرحه القديم وشرح الجوهرة للإمام اللّقاني وجامع البحار شرح تنوير الأبصار، وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن رسل البشر أفضل من الملائكة، والملائكة أفضل من غير الأنبياء من البشر، فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر، كما في شرح جوهرة التوحيد للإمام اللّقاني، وذهب بعض مشايخ الأشاعرة كالحليمي والقاضي أبي بكر الباقلاني إلى تفضيل الملائكة مطلقًا، وإلى هذا ذهب أهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريفي...

وفي المحيط: المختار عندنا أن خواص بني آدم وهم الأنبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأتقياء أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم، ونصّ قاضيخان على أن هذا هو المذهب المرضي. وفي روضة العلماء لأبي الحسن البخاري أن الأمة اجتمعت على أن أفضل الخلائق بعد الأنبياء جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك. وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة، واختلفوا في أن سائر الناس بعد هؤلاء أفضل أم سائر الملائكة؟ قال أبوحنيفة رحمه الله: سائر الناس من المسلمين أفضل، وقال: سائر الملائكة أفضل. صرح بذلك في جامع البحار. (نظم الفرائد، ص٥٠. وانظر أيضًا: العقود الدرية ١/١٣)

اورحضرت علی نے فرمایا: ”أولئك خلفاء الله في أرضه“. (تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۵۵/۵۰)

اورابوبکرصدیق نے فرمایا: ”لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله“. (تفسير القرطبي، فاطر: ۳۵). تطبیق ہم نے لکھ دی۔

(۴) انسان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾. (البقرة: ۳۱) اور فرشتوں کو ایسا علم نہیں دیا گیا۔ اوراہل علم افضل ہیں، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾. (الزمر: ۹)

(۵) قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنبياء: ۱۰۷) اور عالمین میں فرشتے بھی داخل ہیں۔

(۶) ملائکہ حفظہ ہیں، اور انسان محفوظ۔ فرشتوں کی ایک جماعت انسان کی حفاظت پر مامور ہے۔ والمحفوظ أفضل من الحفظة.

(۷) ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ إِبْرٰهِيْمَ وَاٰلَ عِمْرٰنَ عَلَى الْعٰلَمِيْنَ﴾. (آل عمران: ۳۳) آیتِ کریمہ کی روشنی میں ان سب کو عالمین پر فضیلت ثابت ہوئی اور عالمین ماسوی اللہ کو کہتے ہیں، جس میں فرشتے بھی داخل ہیں۔ یعنی یہ حضرات اپنے زمانے کے افضل لوگ تھے۔ ہاں زمانہ خاتم الانبیاء اس میں داخل نہیں؛ اس لیے یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل نہیں۔

(۸) ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ أُوْلٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾. (البينة: ۷) آیتِ کریمہ کی روشنی میں مؤمنین صالحین کا مخلوق میں سب سے بہتر ہونا ثابت ہوا۔

(۹) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: ”المؤمن أكرم على الله من الملائكة“. وإسناده ضعيف.[1]

(۱۰) ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ”ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء، ووزيران

(۱) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ۱۵۰. وفوائد تمام، رقم: ۱۰۵۶. وأخرجه ابن ماجه رقم: ۳۹۴۷، بلفظ: بعض الملائكة. وإسناده ضعيف جدًا، وراويه عن أبي هريرة: أبو المهزّم متروك.

وأخرج البيهقي من طريق عبيد الله بن تمام السلمي، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعًا: ”ما من شيء أكرم على الله من بني آدم“. قال: قيل: يا رسول الله! ولا الملائكة؟ قال: ”الملائكة مجبورون بمنزلة الشمس والقمر“. قال البيهقي: تفرد به عبيد الله بن تمام. قال البخاري: عنده عجائب.

ورواه غيره عن خالد الحذاء موقوفًا على عبد الله بن عمرو، وهو الصحيح. ثم ساقه من طريق وهب بن بقية، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما موقوفًا. (شعب الإيمان، رقم: ۱۵۱-۱۵۲).

من أهل الأرض، فأما وزيرايَ من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر رضی اللہ عنہما". (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق، رقم: ٣٦٨٠. وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ٣٠٤٦. وصحّحه. ووافقه الذهبي) وزیر بادشاہ کے لیے ہوتا ہے، اور بادشاہ وزیر سے افضل ہوتا ہے۔

## ابن حزم، امام رازی، اور معتزلہ وشیعہ کے دلائل کہ ملائکہ انبیا سے افضل ہیں:

(۱) ملائکہ بشر سے افضل ہیں؛ اس لیے کہ ملائکہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں بخلاف انسان کے، اور دائمی عبادت وقتی عبادت سے افضل ہے۔ أفضل العبادات أدومها. وقال الله تعالى: ﴿يُسَبِّحُوْنَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُوْنَ﴾. (الأنبياء: ٢٠)

**جواب:** أفضل العبادات أدومها نہیں؛ بلکہ جس میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑے وہ افضل ہے۔ انسان جس کو عبادت کے لیے شیطان اور نفس امارہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اپنے ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ نیز عبادت صوم وصلاۃ میں منحصر نہیں؛ بلکہ تعلیم، جہاد، خدمت خلق اور کسب حلال سب عبادت میں داخل ہیں۔ انبیا علیہم السلام کی نیند بھی عبادت ہے۔ انبیا علیہم السلام دین کی خاطر متعدد شادیاں بھی کرتے تھے؛ اس لیے کہ دین عبادات، معاملات، اخلاقیات، عقوبات سب پر مشتمل ہے؛ اس لیے وہی افضل ہوئے نہ کہ ملائکہ۔

(۲) فرشتے وجود میں سابق ہیں، قال الله تعالى: ﴿وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ أُوْلٰئِكَ الْمُقَرَّبُوْنَ﴾. (الواقعة: ١٠-١١)

**جواب:** یہ کوئی دلیل نہیں کہ جو سابق ہو وہ افضل بھی ہو، اس طرح تو آدم علیہ السلام کو تمام انبیا علیہم السلام سے افضل ہونا چاہئے؛ جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ سبقت فی الوجود معیار افضلیت نہیں، ورنہ تو جنات انسان سے افضل ہو جائیں گے؛ بلکہ تقویٰ معیارِ افضلیت ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الخلائق ہونا کیسے ثابت ہوگا؛ جبکہ آپ تمام انبیا علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے، اگرچہ روح کے اعتبار سے مقدّم ہیں۔

(۳) فرشتوں میں خوف وخشیت ہے: ﴿يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾. (النحل: ٥٠)، ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُوْنَ﴾. (الأنبياء: ٢٨) اور یہ ثابت ہے کہ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقٰكُمْ﴾. (الحجرات: ١٣)

**جواب:** مذکورہ آیات کریمہ میں خوف وخشیت کا ذکر ہے، اخوف اور اشفق ہونے کا ذکر نہیں؛ جبکہ افضلیت اخوف اور اشفق کو ہوگی۔

(۴) ملائکہ اعلم ہیں اور اعلم افضل ہوتا ہے۔

## ملائکہ کے اعلم ہونے کے دلائل:

(الف) جبرئیل علیہ السلام معلم رسول ہیں، قال الله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوٰى﴾. (النجم:٥)

(ب) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اقتدا میں نماز پڑھی، اور امام مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔

(ج) جبرئیل علیہ السلام کے پاس تمام انبیا علیہم السلام کا علم تھا؛ کیونکہ تمام انبیا علیہم السلام کے پاس وحی لائے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فقط اپنی وحی کا علم تھا۔

## جوابات:

(۱) دراصل جبرئیل علیہ السلام تعلیم کے لیے واسطہ تھے، اور واسطۂ تعلیم ہونے کی بنا پر معلم کہا گیا، حقیقی معلم نہیں تھے۔ جیسے ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ میں قلم واسطہ ہے، اسی طرح جبریل علیہ السلام بھی واسطہ تھے۔

معلمِ حقیقی اسے کہتے ہیں جو مضمون میں اپنے استنباطات اور تحقیقات کو داخل کرے۔ جبرئیل علیہ السلام ظاہری طور پر معلم تھے، جیسے ٹیپ ریکارڈ میں تقریر محفوظ ہوجاتی ہے، اسی طرح جبرئیل علیہ السلام کو جو بتایا گیا وہی سکھا گئے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وہ علم بھی ہے جو جبرئیل علیہ السلام لائے اور وہ بھی جو جبرئیل علیہ السلام نہیں لائے۔

قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾. (النجم:٣-٤) آپ کی ہر بات کی اساس وحی تھی، حدیث کے الفاظ اور تعبیرات اگرچہ آپ کی تھیں؛ لیکن معنی ملہم من اللہ تعالیٰ تھا، اور اجتہادات واستنباطات کا علم بھی اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا۔

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک علم کے پہنچنے کے ذرائع حضرت جبرئیل علیہ السلام کی وساطت کے علاوہ اور بھی ہیں، بخاری شریف کی شروحات میں سات یا اس سے زائد وحی کی اقسام مذکور ہیں۔

## وحی کی اقسام:

(۱) الكلام من وراء الحجاب.

(۲) فترۃ۔ یعنی انقطاع وحی کے زمانے میں حضرت اسرافیل علیہ السلام آتے تھے۔

(۳) حالت نوم میں۔

(۴) النفث في الروع، یعنی دل میں القاء۔

(۵) جبرئیل علیہ السلام دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں آتے تھے۔

(۶) صلصلة الجرس، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وأحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس“.

(۷) اصلی شکل میں فرشتہ کا متشکل ہونا۔
ان سب اقسام کو اس جملہ میں جمع کر دیا گیا ہے: **کان صوتًا.**
**کاف: کلام من وراء الحجاب.**
**الف: إسرافيل** علیہ السلام.
**نون: (۱) نفث في الروع. (۲) نوم.**
**صاد: (۱) صلصلة الجرس.** (۲) صورتِ اصلی (جبرئیل علیہ السلام)۔
**تا: تمثّل ملك بصورة رجل.**
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیا علیہم السلام کی طرف کی گئی وحی کے جامع تھے۔
(۵) تفضیل ملائکہ کی ایک یہ دلیل دی گئی کہ انسان کو کثیر مخلوق پر فضیلت دی نہ کہ جمیع پر، **قال اللّٰہ تعالی:** ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ وَحَمَلْنٰهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنٰهُمْ مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَفَضَّلْنٰهُمْ عَلٰى كَثِيْرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيْلًا﴾. (الإسراء: ۷۰)
مخلوقات کی اقسام: انسان، جن، شیاطین، حیوانات وطیور وغیرہ مراد ہیں، جن پر انسان کی فضیلت ظاہر ہے؛ اگر ملائکہ بھی اس میں شامل ہوتے، تو **فضلناهم على جميع ممن خلقنا تفضيلاً** آتا؛ جبکہ "**جميع**" کا لفظ نہیں آیا تو ایک مخلوق مستثنیٰ ہوگئی، ظاہر ہے کہ ملائکہ کے علاوہ جن مخلوقات کا اوپر ذکر ہوا ان پر فضیلت مسلم ہے اور ملائکہ مستثنیٰ ہیں۔
**جواب:** (۱): ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ میں بنی آدم سے مراد اکثر افرادِ مسلمین ہیں؛ کیونکہ **للأكثر حكم الكل**، اور جب تکریم سے مراد تکریم فی الآخرۃ ہو تو عام مؤمنین مراد ہوں گے، اور ظاہر بات ہے کہ بنی آدم میں سے جو عام مؤمنین ہیں وہ کثیرین پر فضیلت رکھتے ہیں نہ کہ جمیع پر؛ کیونکہ عامۃ المؤمنین خاص فرشتوں پر فضیلت نہیں رکھتے؛ اس لیے کہ ملائکہ مقربین جیسے: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل وعزرائیل علیہم السلام پر عام مؤمنین فضیلت نہیں رکھتے؛ بلکہ عام مؤمنین کو عام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے "**على كثير**" کا لفظ آیا "**جميع**" کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔
**جواب:** (۲) آیتِ کریمہ کے سیاق وسباق کو دیکھا جائے تو انسان کو جو نعمتیں عطا ہوئیں ان کا بیان ہے۔ عام انسانوں کو بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی گئی، مثلاً علم وعقل کے اعتبار سے حیوانات اور وحوش وطیور پر نہ کہ جن اور ملائکہ پر کہ جن میں عقل ہے اور ملائکہ میں علم ہے اور انسان علم وعقل دونوں کا حامل ہے۔
(۶) ﴿لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ أَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ﴾.

(النساء: ۱۷۲) مسیح علیہ السلام کبھی اس بات کو عار نہیں سمجھ سکتے کہ وہ اللہ کے بندے ہوں، اور نہ مقرب فرشتے اس میں کوئی عار سمجھتے ہیں۔ اس آیت میں ملائکہ کا ذکر علی سبیل الترقی ہے کہ دیکھو ملائکہ بھی اللہ کی عبدیت سے عار نہیں محسوس کرتے جو مسیح علیہ السلام سے افضل ہیں۔

**جواب:** (۱) یہ آیت مسیحیوں کی تردید میں نازل ہوئی جو ملائکہ مقربین کو معبود کا درجہ دیتے تھے، جب عبدیت سے ان کو عار نہیں، تو معبود کیسے بن سکتے ہیں۔ یہ نصاریٰ کے عقیدہ پر رد ہے۔

**جواب:** (۲) اگر ترقی کا قول اختیار کیا جائے تو یہ ترقی ایک خاص صفت میں مراد ہوگی اور وہ ان کا دائمی طور پر آسمانوں میں رہنا ہے کہ وہ دائمی آسمانوں کے مکین ہیں جب ان کو عبادتِ الٰہی میں کوئی عار نہیں ہوتا، تو مسیح علیہ السلام تو عارضی طور پر مکین ہیں ان کو کیسے عار ہوگا؟! یہ ترقی صفت خاص میں ہے اس سے فضیلت کلی ثابت نہیں ہوتی۔

(۷) ﴿قُلْ لَا أَقُوْلُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَآئِنُ اللّٰهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُوْلُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾. (الأنعام: ٥٠) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے کا درجہ اونچا ہے؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ آپ ان سے کہہ دیں کہ میں فرشتہ نہیں ہوں۔

**جواب:** یہ بھی ایک صفتِ مخصوصہ میں ترقی ہے کہ میں کھانے پینے کا محتاج ہوں۔ یہ آیتِ کریمہ کفار کی تردید میں نازل ہوئی جو یہ کہتے تھے کہ بشر رسول نہیں ہوسکتا، تو ان کی تردید میں کہا گیا: ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُوْلًا﴾ یعنی میں فرشتہ رسول نہیں؛ بلکہ بشر رسول ہوں۔ فرشتوں کی فضیلت یا عدم فضیلت سے اس آیتِ کریمہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۸) سورۂ یوسف میں عورتوں کا قول ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيْمٌ﴾. (يوسف: ۳۱) یہ شخص تو انسان نہیں؛ بلکہ ایک قابل تکریم فرشتہ ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کا درجہ انسانوں سے اونچا ہے۔

**جواب:** فرشتے سے تشبیہ باعتبار حسن اور معصومیت کے ہے۔

(۹) **''فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإٍ ذكرته في ملإٍ خير منهم''.** (صحيح البخاري، رقم: ٧٤٠٥) معلوم ہوا کہ فرشتوں کی مجلس انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔

**جواب:** فرشتوں کی مجلس عام انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔ (راجع: مفاتيح الغيب، البقرة: ٣٤. وشرح العقائد، ص ٢٨٠. والنبراس، ص ٣٥٦-٣٥٨. والحبائك في أخبار الملائك، ص ٢٠٣-٢٤٩. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ''الرسائل العقدية'')

## ملائکہ کی کنہ وحقیقت:

**الملائكة: أجسام لطيفة نورانيّة تتشكّل بأشكال مختلفة غير الكلب والخنزير، لا**

يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة. فرشتے روشنی کی طرح لطیف ہیں، روشنی کو جس طرح کے قالب میں ڈالا جائے ویسی ہی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ فرشتے کتے اور خنزیر کی شکل میں نہیں آتے؛ اس لیے کہ یہ قبیح ہیں، اور مذکر و مؤنث ان میں نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ تذکیر و تانیث حیوانات کی صفات ہیں۔ (راجع: النبراس، ص۲۸۷. وکشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/ ۱۶۴۰. وروح المعاني ۲/ ۸۶، البقرة: ۳۰)

فلاسفہ کہتے ہیں کہ ملائکہ عقول عشرہ ہیں۔

اور نصاریٰ کہتے ہیں: الروح المفارق للبدن إذا كان خيرًا فهو ملَك، وإذا كان شرًّا فهو شيطان. والكواكب السعيدة ملائكة، والكواكب المنحوسة شياطين.

بعض فلاسفہ ملائکہ کے وجود کو خارجی نہیں؛ بلکہ ذہنی مانتے ہیں، خیر کی قوت کو ملکی قوت اور شر کی قوت کو شیطانی قوت قرار دیتے ہیں۔ منکر حدیث پرویز کا بھی یہی خیال تھا۔

## ملائکہ کی اقسام:

ملائکہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم مقربین کی ہے جو ہر وقت عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور دوسری قسم مدبرین کی ہے جن کو تکوینی امور سپرد کئے جاتے ہیں، جیسے بارش اور ہوا وغیرہ کا انتظام۔ اور جو کہتے ہیں کہ مدبرین سے مراد اولیا یا ارواحِ اولیا ہیں، اس کی اصل شریعت میں نہیں ہے۔

## مدبرات کی اقسام:

(۱) سماویہ: آسمان کا نظام۔

(۲) ارضیہ: زمین کا نظام۔ (روح المعاني ۲/ ۸۷، البقرة: ۳۰)

## بشر و ملک میں فضیلت کا دوسرا معیار:

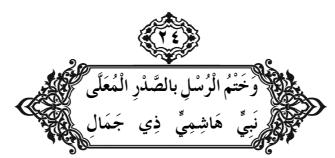
بعض نے فضیلت کے مصداق کے لحاظ سے محاکمہ کیا ہے۔ اگر فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو انسان افضل ہے، اور اگر قرب بلا واسطہ مراد ہو تو فرشتے افضل ہیں۔ اور بلا واسطہ قرب سے مراد یہ کہ اللہ اور انسانوں کے درمیان فرشتے واسطہ ہیں، اور فرشتوں اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ متکلمین کے اکثر مسائل اس قسم کے ہیں کہ اگر محاکمہ کیا جائے تو یہ اختلاف حقیقی نہیں رہتا؛ بلکہ نزاعِ لفظی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے اکثر مسائل میں ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ کے لیے وزیر اور خدام۔ وزیر مرتبہ کے اعتبار سے دوسروں کی بنسبت بادشاہ سے زیادہ قریب ہوتا ہے، تو عامۃ المسلمین اس طرح ہیں جیسے وزیر بادشاہ کے لیے اور فرشتے کی مثال جیسے بادشاہ کے خدام۔

أملاك: مَلَك کی جمع ہے، جیسا کہ أجمال جمل کی جمع ہے۔
مصنفؒ نے وزن شعری کی رعایت کرتے ہوئے ملائکة نہیں کہا۔

## ملائکہ کی لفظی تحقیق:

ملائکة: مَلْئَك کی جمع: مَلائِك ہے، تا مبالغہ اور کثرت کے لیے ہے۔ ملائکة کی اصل لأك ہے، لَأَكَ اور أَلْأَكَ کا معنی پیغام پہنچانا ہے۔ اور بعض ملائکة کو مَلْأَك کی جمع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: ملْأَك اصل میں مأْلَك تھا، اور مأْلَك أُلوکة سے ہے، اور أُلوکة کا معنی رسالت ہے، تو قلبِ مکانی ہوگا۔

مأْلك کو ملْأَك بنانے میں کچھ تکلف پایا جاتا ہے؛ اس لیے کہ جیسے ألوکة کے معنی رسالت کے ہیں، اسی طرح أَلْئَك کے معنی بھی رسالت کے آتے ہیں، تو قلب مکانی میں تکلف ہے۔

مَلَك اصل میں مأْلك ہے، ہمزہ کثرتِ استعمال سے حذف ہوگیا، تو مَلَك بن گیا؛ اس لیے کہ ہمزہ ثقیل ہے۔ (الدر المصون ۱/۲۴۹-۲۵۱، البقرة: ۳۰. روح المعاني ۲/۸۶، البقرة: ۳۰)

ترجمہ: اور نبوت ورسالت ختم ہوگئی نبیوں اور رسولوں میں سب سے مقدم اور عالی مقام نبی ہاشمی پر، جو کہ حسن وجمال کے اعلی پیکر ہیں۔

اس شعر میں مصنفؒ نے ختمِ نبوت کے عقیدہ کو بیان فرمایا ہے۔

**ختم الرسل :** ختم: ختم کرنے کو بھی کہتے ہیں، اور مہر کو بھی ختم کہتے ہیں؛ اس لیے کہ مہر آخر میں لگائی جاتی ہے۔(۱)

**قال المتنبي:**

**أرُوحُ وقد خَتَمْتَ على فُؤَادي ۞ بِحُبِّك أن يحُلَّ به سِواكا**

(ديوان المتنبي، ص۱۱۲).

ترجمہ: میں شام کو ایسے حال میں واپس ہوتا ہوں کہ آپ نے میرے دل پر محبت کی مہر لگادی ہے، مبادا اس میں کوئی اور داخل ہوجائے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الرسل بھی ہیں، اوّل الانبیاء بھی، اور رئیس الانبیاء بھی ہیں۔

حدیث شریف میں آتا ہے: **"كنتُ نبيًّا وآدم بين الروح والجسد".** (۲)

لیکن پیدائش کے اعتبار سے سب سے اول حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

**قلت: يا نبيَّ الله! فأيُّ الأنبياء كان أوّل؟ قال: "آدم".** (مسند أحمد، رقم:۲۲۲۸۸)

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: وختم يصح أن يكون بالجر عطفًا على رسل. أي: تصديق بكون ختم الرسل بمحمد صلى الله عليه وسلم، وبالصدر متعلق بختم، ويصح أن يكون بالرفع مبتدأ مضافا إلى الرسل وبالصدر خبره، والمعلى نعت للصدر، ونبي بالجر بدل من الصدر، أو بالرفع خبر مبتدأ محذوف.(وانظر: ضوء المعالي، ص۱۰۶-۱۰۷)

(۲) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے مروی ہے؛ البتہ "كنتُ نبيا وآدم بين الماء والطين" یا "ولا ماء ولا طين" کے الفاظ وارد نہیں۔ حدیث مذکور کے متعدد طرق ملاحظہ فرمائیں:

۱- متى جُعلت نبيا؟ قال: "وآدم بين الروح والجسد". (مسند أحمد، رقم:۲۳۲۱۲) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح. =

= ٢- عن ميسرة الفجر قال: قلتُ: يا رسول الله! متى كُتبتَ نبيا؟ قال: "وآدم عليه السلام بين الروح والجسد". (مسند أحمد، رقم: ٢٠٥٩٦. المستدرك للحاكم، رقم: ٤٢٠٩. صحَّحه الحاكم ووافقه الذهبي. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.)

٣- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالوا: يا رسول الله! متى وجبت لك النبوة؟ قال: "وآدم بين الروح والجسد". (سنن الترمذي، ٣٦٠٩، باب في فضل النبي ﷺ. وقال أبوعيسىٰ: هذا حديث حسن صحيح.)

٤- عن العرباض بن سارية قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني عند الله في أول الكتاب لخاتم النبيين، وأن آدم لمنجدل في طينته". (المستدرك للحاكم، رقم: ٤١٧٥، و صحَّحه الحاكم ووافقه الذهبي. ومسند أحمد، رقم: ١٧١٦٣).

٥- عن ابن عباس قال: قيل: يارسول الله! متى كتبتَ نبيا؟ قال: "وآدم بين الروح والجسد". (المعجم الكبير للطبراني ١٢/ ٩٦، والمعجم الأوسط ٤/ ٢٧٢. ومسند البزار ٨٣٥٨). وينظر: المقاصد الحسنة ١/ ٥٢١. والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ١٤٢-١٤٣).

ان روایات کو ذکر فرما کر علامہ قسطلانیؒ نے اور علامہ زرقانی رحمہما اللہ نے مفصل بحث فرمائی ہے۔ قسطلانی فرماتے ہیں: نبوت پہلے سے کہاں ثابت ہے؟ نبی ﷺ کو نبوت چالیس سال کی عمر میں ملی، تو پہلے سے کیسے موجود ہوئی؟ پھر پہلے امام غزالیؒ کا جواب نقل فرمایا ہے کہ خلق سے مراد تقدیر ہے کہ آپ ﷺ کی نبوت اسی وقت مقدر تھی، نہ یہ کہ آپ موجود تھے۔ پھر علامہ سبکیؒ کی تحقیق ذکر فرما کر بظاہر امام غزالیؒ کی بات کو رد کیا ہے کہ اگر نبوت مقدر ہونا مراد ہے، تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت نہیں، بلکہ تمام انبیائے کرام کی نبوت مقدر تھی۔ اس لئے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد مبارک بعد میں پیدا کیا گیا، مگر آپ ﷺ کی حقیقت اس وقت سے موجود تھی۔

اس موضوع سے متعلق مفصل بحث ومناقشہ المواهب اللدنية ١/ ٦١-٦٥، اور شرح الزرقاني على المواهب ١/ ٣٤- ٣٩ میں موجود ہے، یہاں صرف چند جملے نقل کئے جاتے ہیں: "فحقيقة النبي صلى الله عليه وسلم قد تكون من حين خلق آدم آتاها الله ذلك الوصف، بأن يكون خلقها متهيئة لذلك، وأفاضه عليها من ذلك الوقت فصار نبيا... فحقيقته موجودة من ذلك الوقت وإن تأخر جسده الشريف المتصف بها... ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد، لأن جميع الأنبياء يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبله". (المواهب ١/ ٦٣، ٦٤)

وقال الشيخ تقي الدين السبكي في كتابه "التعظيم والمنة في ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾": في هذه الآية من التنوية بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلي ما لا يخفىٰ. وفيه مع ذلك أنه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسلا إليهم، فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء وأممهم كلهم من أمته، ويكون قوله "بُعثت إلى الناس كافة" لا يختص به الناس في زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول مَن قبلهم أيضًا، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم "كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد" وإن من فسره بعلم الله بأنه سيصير نبيًّا لم يصل إلى هذا المعنى. (الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين. وهي ضمن "الرسائل الثلاث" للشاه ولي الله. مع تعليقات الشيخ محمد عاشق إلٰهي. ص ١٥٤ تعليقات).

قلت: وقد نقل هذه العبارةَ بتمامها السيوطي في "الخصائص" ١/ ٦ والشامي أكثرها في "سبل الهدى" ١/ ٩١. والقسطلاني جزءًا منها بتقديم وتأخير في "المواهب اللدنية" ١/ ٦٤، كلهم من كتاب "التعظيم والمنة" اهـ

بہتر یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ ﷺ کی نبوت کا اعلان اس وقت ہوا جب کہ آدم علیہ السلام روح اور جسد کے درمیان تھے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں: "أوّل ما خلق اللّٰه نور نبيك يا جابر". أي: روح نبيك.[1]
بعض سیرت کی کتابوں میں اس روایت کو مصنف عبد الرزاق، قاضی عیاض اور حاکم کی طرف منسوب کیا گیا ہے؛ لیکن مصنف عبد الرزاق، تفسیر عبد الرزاق اور جامع عبد الرزاق تینوں میں یہ روایت نہیں ملی۔
مزید برآں یہ کہ یہ روایت حدیث صحیح: "أوّل ما خلق اللّٰه القلم". (سنن الترمذي، رقم: ٣٣١٩، وقال الترمذي: حسن صحيح) کے منافی ہے۔

محدث عبد اللہ غماریؒ نے اس حدیث کے مضمون پر مستقل رسالہ بنام "مرشد الحائر في بيان وضع حديث جابر" تحریر فرمایا ہے، اور مشہور محدث سقاف بھی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے۔
بعض علما فرماتے ہیں کہ علامہ کتّانیؒ نے اپنے رسالہ "جلاء القلوب" میں اس روایت کی اسانید کو جمع کیا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس کی اصل ثابت ہے۔ اور اگر ثابت ہو تو "أوّل ما خلق اللّٰه نوري" کا مطلب روحي ہوگا؛ مگر اس حدیث کے سیاق وسباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہے۔
روایت کا مطلب یہ ہے کہ نبوت کے اعلان کے اعتبار سے آپ اوّل ہیں؛ اگر چہ تخلیق کا عمل بعد میں وجود میں آیا، یا اوّلیت کا یہ مطلب ہے کہ دنیا کی پیدائش سے پچاس ہزار برس پہلے جب ارواح کو پیدا کیا تو سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کو پیدا فرمایا۔

**بالصدر المعلّى:**

صدر بمعنی: سینہ، رئیس، مقام اعلی۔ بالصدر المعلّى یعنی مقام اعلی۔ بالصدر: أي: في المقام المعلى الرئيسي ایسے سردار کے ساتھ جن کا درجہ اونچا ہے۔

**نبي هاشمي:**

نبيٌّ: مِن نبَأَ بمعنی مُخبِر۔ اور اگر نبوة سے ہو، تو بمعنی رفعت۔ (الدر المصون ١/٤٠٠. النهاية لابن الأثير)
نبيٌّ مرفوع ہے یا مجرور؟ ذي جمال سے پتا چلتا ہے کہ مصنفؒ نے مجرور کو ترجیح دی ہے۔

---

(١) كشف الخفاء ١/٣٠٢. قال الإمام الحافظ السيوطي في "الحاوي" (٣٢٥/١): "ليس له إسناد يعتمد عليه". وقال أبو الفيض أحمد بن محمد الصديق الغماري في "المغير" (ص٦-٧): "هو حديث موضوع ألفاظه ركيكة ومعانيه منكرة". وقال العلّامة الشيخ عبد اللّٰه الغماري في "مرشد الحائر في بيان وضع حديث جابر" (ص١٣١)، و"رفع الإشكال" (ص٤٥): "لا يوجد في مصنَّف عبد الرزاق، ولا جامعه، ولا تفسيره". وقال في "رفع الاشكال"(ص٤٥): وأعجب من هذا بعض الشناقطة صدّق هذا العزو المخطئ فركب له إسنادًا من عبد الرزاق إلى جابر، ويعلم اللّٰه أن هذا كلّه لا أصل له. فجابر رضي اللّٰه عنه بريء من رواية هذا الحديث، وعبد الرزاق لم يسمع به. لكنّ الكتاني في جلاء القلوب بيّن طرقه وأنّ له أصلًا، والكتاب سيُطبع إن شاء اللّٰه بتحقيق الشيخ عصام عراء الحسيني". انتهى. كذا في تعليقات ضوء المعالي للشيخ محمد عدنان درويش، ص ٥٤.

**هـاشـمي:** ہاشم آپ کے پردادا ہیں۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصي بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوي بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدان۔

عدنان سے آگے نسب بیان کرنا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنا نسب بیان فرماتے تو عدنان بن اُدَد پر پہنچ کر رک جاتے اور فرماتے: **کـذب الـنسّـابون. قال اللّٰه تعالی: ﴿وَقُرُوْنًا بَيْنَ ذٰلِكَ كَثِيْرًا﴾.** (الفرقان:۳۸) (الطبقات الکبری لابن سعد، ۱/ ۵٦. وتاریخ دمشق لابن عساکر ۳/ ۵۲)

**ذي جمال** کا مطلب صفتِ رحمت ہے۔ جمال کے معنی خوبصورتی کے ہیں۔ **قـال في نشر اللآلي: ذي جمال: أي: في الذات والصفات.** (ص ۹٤)

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"من رآه بديهة هابه، ومن خالطه أحبّه"** (سنن الترمذي، باب ما جاء في صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۳٦۳۸).

حضرت عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **"لـما قدم رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم المدينة انْـجفل الناس إليه، وقيل: قدم النبي صلى اللّٰه عليه وسلم، فجئتُ في الناس لأنظر إليه، فلمّا استَبَـنْـتُ وجـهَ رسـول الـلّٰـه صلى اللّٰه عليه وسلم عرَفتُ أن وجهه ليس بوجه كذّاب".** (سنن الترمذي، رقم: ۲۵۸۵. وقال: هذا حديث صحيح).

**يـقـول البـراء رضي اللّٰه عنه: "كان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم رجلًا مربوعًا بعيدَ مـا بيـن المنكبين، عظيم الجُمَّةِ إلى شحمة أُذُنَيه، عليه حلّةٌ حمراءُ، ما رأيتُ شيئًا قطُّ أحسن منه صلَّى اللّٰهُ عليه وسلم".** (صحيح مسلم، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۲۳۳۷)

**وعن البراء رضي اللّٰه عنه: "كان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم أحسن الناس وجهًا، وأحسـنهـم خَلْقًا، ليس بالطويل الذَّاهِب ولا بالقصير".** (صـحيـح مسلم، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۲۳۳۷)

**وعـن أبـي الـطفيل قال: "رأيتُ رسولَ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم وما على وجه الأرض رجـلٌ رآه غيري، قال: فقلتُ له: فكيف رأيتَه؟ قال: كان أبيضَ مليحًا مُقَصَّدًا".** (صحيح مسلم، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم أبيض مليح الوجه، رقم: ۲۳٤۰)

## حسن وجمال میں فرق:

حسن مفردات میں استعمال ہوتا ہے، جیسے: **وجـهٌ حسنٌ، خلُق حسنٌ.** اور جمال باعتبار مجموعی کے ہوتا

ہے، جیسے: ''إنّ اللّٰہ جمیل یحبّ الجمال'' (صحیح مسلم، باب تحریم الکبر، رقم: ۹۱) أي: جمیل باعتبار ذاتہ وصفاتہ وأفعالہ. (۱) یا حسن صورت میں اور جمال اخلاق وافعال اور احوال میں استعمال ہوتا ہے، یا جمال عظمت کے لیے آتا ہے۔



## عقیدۂ ختمِ نبوت:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں۔

حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ختمِ نبوت قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ ﷺ سے ثابت ہے۔ ختم نبوت کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

## اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠) مفہوم یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بالغ افراد (رجال) کے باپ نہیں۔ زید جو ابن محمد کہلاتے تھے وہ متبنّٰی ہونے کے سبب کہلاتے تھے، صلبی اولاد نہ تھے۔ یعنی جسمانی طور تو اَب کی نفی کی گئی ہے؛ لیکن روحانی طور پر امت کے لیے بمنزلہ اَب کے ہیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کے لیے ماں کے درجے میں ہیں، ﴿وَأَزْوَاجُهٗٓ أُمَّهٰتُهُمْ﴾. (الأحزاب: ٦) محمد ﷺ مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں؛ اس لیے زید کی بیوی سے جو آپ کے متبنّٰی تھے نکاح فرمایا۔

**اشکال:** نکاح کرنا فرض نہ تھا؟

**جواب:** اللہ کا رسول جب کسی چیز کو بیان کرتا ہے تو صرف زبانی طور پر بیان نہیں کرتا؛ بلکہ عملاً بھی اسے کر کے دکھاتا ہے۔ پھر اگر کوئی کہے کہ رسول کے بعد کوئی اور بیان کرتا، تو فرمایا کہ ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ﴾.

دوسری بات یہ ہے کہ متبنّٰی (منہ بولے بیٹے) کے ساتھ صلبی بیٹوں جیسا معاملہ عرب کی ایک قدیم رسم تھی؛ یہاں تک کہ متبنّٰی اگر بیوی کو طلاق دیتا تو اس کی بیوی سے نکاح کو اس کا بنا ہوا باپ حرام سمجھتا اور یہ معاشرے میں انتہائی بری حرکت سمجھی جاتی تھی۔ اس قدیم رسم کو اللہ تعالیٰ نے خود حضور ﷺ کے ذریعے ختم کرنا چاہا، تو حضرت

---

(۱) قال العسكري: ''الفرق بين الحسن والجمال: أن الجمال هو ما يشتهر ويرتفع به الإنسان من الأفعال والأخلاق ومن كثـرة المـال والجسم، وليس هو من الحسن في شيء، ألا ترى أنه يقال: لك في هذا الأمر جمال. ولا يقال: لك فيه حسن. وفي القرآن ﴿وَلَكُمْ فِيْهَا جَمَالٌ حِيْنَ تُرِيْحُوْنَ وَحِيْنَ تَسْرَحُوْنَ﴾ (النحل: ٦) يعني الخيل والإبل. والحسن في الأصلِ الصورةُ، ثم استعمل في الأفعال والأخلاق. والجمال في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة، ثم استعمل في الصور، وأصل الجمال في العربية العظم، ومنه قيل: الجملة؛ لأنها أعظم من التفاريق''. (الفروق اللغوية، ص ٢٦٢)

زینب کے بارے میں فرمایا: ﴿زَوَّجْنٰكَهَا﴾. (الأحزاب:۳۷) جب زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ نے ان کو طلاق دے دی، تو ہم نے آپ کے نکاح میں دے دیا؛ اس لیے یہ اشکال نہیں پیدا ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی کوئی یہ عملی بیان کر سکتا تھا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئے گا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قربِ قیامت کے وقت تشریف لائیں گے، اور آپ کی سابقہ نبوت چھینی نہیں جائے گی؛ لیکن وہ کسی نئی شریعت کو لے کر نازل نہیں ہوں گے؛ بلکہ اسی شریعت محمدی ﷺ کی نیابت کریں گے۔

## قادیانیوں کی تحریفات:

غلام احمد قادیانی کی زندگی میں الفضل رسالے میں یہ نظم شائع ہوئی اور غلام احمد نے اس کو پسند کیا:

محمد پھر اتر آئے ہیں ہم میں ❁ اور آگے سے بڑھ کر اپنی شان میں
محمد دیکھنا ہو جس نے اکمل ❁ غلام احمد کو دیکھے قادیان میں
تیری مدح سرائی مجھ سے کیا ہو ❁ کہ سب کچھ کہہ دیا راز نہاں میں
خدا سے تو، خدا تجھ سے واللہ ❁ تیرا رتبہ نہیں آسان بیان میں

خاتم النبیین کے لفظ کو قادیانیوں نے مختلف تحریفات کے ساتھ بیان کیا۔ جیسے "أفضل النبيّين"، "زينة النبيّين"، وغیرہ۔

اور "النبيّين"، میں الف لام کو استغراقی کے بجائے عہد خارجی قرار دے کر یہ معنی کیا کہ بعض انبیا کے بعد آئے، یا نبیوں کے خاتم کا معنی کامل نبی نہیں آ سکتا ظلی اور بروزی ناقص نبوت ختم نہیں ہوئی؛ اس لیے آپ ﷺ کے ذریعے مختلف الفاظ سے ختم نبوت کے بیان کو اختیار کیا گیا؛ تا کہ ان تحریفات کا قلع قمع ہو سکے۔

**(۲) "كانت بنو إسرائيل تَسُوسُهُم الأنبياءُ، كلّما هلك نبي خلفه نبيٌّ، وإنه لا نبيَّ بعدي"**. (صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم:۳۴۵۵)

قادیانی کہتے ہیں کہ "لا نبيَّ بعدي" میں لائے نفی جنس ہے اور اس سے کامل نبی کے پیدا ہونے کی تردید ہوتی ہے، جس طرح: "إذا هلك كسرىٰ فلا كسرىٰ بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده" (صحيح البخاري، رقم:۳۱۲۰) سے مراد یہ ہے کہ قیصر کامل نہیں آئے گا جو آدھی دنیا کا مالک ہو؛ بلکہ ناقص ہوگا، جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قیصر شام سے ختم ہوگا اور یہ پیشین گوئی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں مکمل ہوئی۔ عرب کو یہ خطرہ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو گئے تو شام میں- جو مسیحی ملک ہے- ہمارا تجارتی کاروبار متاثر ہو جائے گا۔

لا نبی بعدي میں کامل کی نفی ایسی ہے جیسے لا إله إلا الله میں کامل إله کی نفی کی جائے، جو بالکل باطل ہے۔



(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے: "قال الله: جعلتُك أوّلَ النبيّين خلقًا وآخرهم بعثًا". (مسند البزار، رقم: ۵۵.) اس روایت میں حضرت انس سے روایت کرنے والا راوی مجہول ہے۔

(۴) "إنّ مَثَلي ومَثَل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنَى بيتًا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وُضعت هذه اللبنة! قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيّين". (صحيح البخاري، باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۵۳۵).

(۵) "أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحِي الذي يُمْحَى بي الكفرُ، وأنا الحاشر الذي يحشر الناسُ على عقبي، وأنا العاقب، والعاقب الذي ليس بعده نبيٌّ". (صحيح مسلم، باب في أسمائه صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۳۵٤) ۔

نبی فعیل کا وزن رکھتا ہے اور مرد اور عورت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک عورت نے نبوت کا دعوی کیا اور دلیل دی کہ لَا نبي کہا "لا نبية" تو نہیں کہا۔

اور ایک شخص نے اپنا نام 'لا" رکھا اور کہا کہ میرے بارے میں یہ آتا ہے کہ "لا" نامی شخص میرے بعد نبی ہوگا۔ والعياذ بالله.

(٦) "فُضّلتُ على الأنبياء بستّ: أُعطِيتُ جوامع الكلم، ونُصرت بالرعب، وأحلّت لي الغنائم، وجُعلت لي الأرض طهورا ومسجدًا، وأرسِلتُ إلى الخلق كافة، وخُتِمَ بي النبيّونَ". (صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: ۵۲۳).

(۷) "إنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبيَّ". (سنن الترمذي، باب ذهبت النبوة وبقيت المبشرات، رقم: ۲۲۷۲).

(۸) "أنا آخر الأنبياء، وأنتم آخر الأمم". (سنن ابن ماجه، باب فتنة الدجال، رقم: ٤٠٧٧. وإسناده ضعيف). حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک کے انسانوں کے لیے اصلاً اور جنات کے لیے تبعاً مبعوث ہوئے ہیں۔ قال الله تعالى: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا﴾. (الفرقان: ۱)

(۹) "لا يسمع بي أحد من هذه الأمة ولا يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت إلا كان من أصحاب النار". (صحيح مسلم، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، رقم: ۱۵۳).

(۱۰) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلّا أنه لا نبي

**بعدي''**. (صحيح مسلم، باب من فضائل عليّ بن أبي طالب، رقم: ٢٤٠٤).



(۱۱) **''لا تقوم الساعة حتّى يُبعَث دجّالون كذّابون قريبًا من ثلاثين كلّهم يزعم أنه رسول الله''**. (صحيح البخاري، رقم: ٣٦٠٩. وصحيح مسلم، رقم: ١٥٧)

اوردوسری روایت میں ہے: **''یکون في أمّتي دجّالون كذّابون سبعة وعشرون، منهم أربعة نسوة، وأنا خاتم النبيّين لا نبي بعدي''**. (المعجم الكبير للطبراني ٣/١٦٩/٣٠٢٦. قال حمدي عبد المجيد السلفي في تعليقه: ورجال البزار رجال الصحيح. ٣/٧٥٤).

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ قادیانی آیت کریمہ ﴿وَ لٰکِنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّنَ﴾ میں عجیب وغریب تحریفات کرتے ہیں۔

(۱) مثال کے طور پر خاتم بمعنی افضل، جیسے کہتے ہیں: **فلان خاتم المحدثين** یعنی **أفضل المحدثين** ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد کوئی دوسرا محدث پیدا نہ ہوگا۔

جواب: خود غلام احمد کذاب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ: میں اپنے والدین کا خاتم الاولاد ہوں، یعنی میرے بعد کوئی اولاد نہ ہوئی، تو غلام احمد کذاب نے خود خاتم الاولاد کا یہ معنی کیا کہ جس کے بعد کوئی اولاد نہ ہو۔

خاتم کے لفظ میں دو قراءتیں وارد ہیں **بكسر التاء وبفتح التاء**۔ خاتِم کے معنی ختم کرنے والا۔

(۲) دوسری مثال کہ خاتم النبیین کا مطلب یہ نکالا کہ **خاتم بعض النبيين** یعنی النبیین کا الف لام استغراقی نہیں؛ بلکہ عہد خارجی کا ہے، جیسا کہ ﴿وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّنَ﴾. (البقرة: ٦١) میں الف لام تبعیض کے لیے ہے کہ بعض انبیا کو قتل کیا، سب کو نہیں۔

جواب: اگر یہی اس کا مطلب ہے تو پھر حضرت موسیٰ وحضرت عیسیٰ وحضرت نوح علیہم السلام سب کے سب خاتم النبیّین ہوں گے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ ﴿وَيَقْتُلُوْنَ النَّبِيّنَ﴾ میں بعض النبیین کا قرینہ موجود ہے۔ قرآن کی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض کو قتل اور بعض کی تکذیب پر اکتفا کرتے تھے، **قال تعالى**: ﴿فَفَرِيْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيْقًا تَقْتُلُوْنَ﴾. (البقرة: ٨٧) یہاں تو سب قرائن اس بات کے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام نبیوں کے آخر میں مبعوث ہوئے۔

(۳) ایک معنی قادیانی یہ کرتے ہیں کہ نبیوں پر مہر لگانے والے۔ یعنی مہر جہاں جہاں لگاتے جائیں گے نبی بنتے چلے جائیں گے۔

جواب: ایسی بات ہوتی تو یہ کیوں فرماتے کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر رضی اللہ عنہ نبی ہوتے۔ **''لو كان نبيٌّ بعدي لكان عمر بن الخطّاب**. (سنن الترمذي، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه،

رقم: ٣٦٨٦) . اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی درجہ میں بڑے ہیں بطریق اولیٰ نبی ہوتے۔
اور اگر مہر لگانے سے نبی بنتے تو ۱۴۰۰ سال میں غلام احمد کے علاوہ کوئی اور نبی کیوں نہیں بنا؟! اور پھر "**إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبيَّ**". (سنن الترمذي، باب ذهبت النبوة وبقية المبشرات، رقم: ٢٢٧٢) کا کیا مطلب ہوگا؟



نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیا آئے انھوں نے ماقبل کی تصدیق کی اور مابعد کی بشارت دی، اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی ہوتا، تو پھر حضرت عیسی علیہ السلام کی طرح کیوں نہیں کہا: ﴿وَمُبَشِّـــرًا بِـرَسُـوْلٍ يَّـأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾. (الصف: ٦) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کی خبر دی ہے؛ لیکن بحیثیت امتی کے، نہ کہ بحیثیت نبی کے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قیامت تک کے لیے جن وانس سبھی کی طرف ہوئی ہے؛ **قال الله تعالی**: ﴿تَبٰرَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰى عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا﴾. (الفرقان: ١)

**وقال عليه الصلاة السلام: "لا يسمع بي أحد مِن هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم لا يؤمن بي إلا دخل النار"**. (صحيح مسلم، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٤٠)

(۴) قادیانیوں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "**لو عاش إبراهيم ابنُ النبي صلی اللہ علیہ وسلم لكان صدّيقًا نبيًّا**". (۱)

ابراہیم کی نبوت میں موت رکاوٹ بنی، اگر موت نہ آتی تو وہ نبی ہوتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کا سلسلہ جاری ہے۔ جیسے کوئی کہے: لو أتيتني لأكرمتك. لیکن تم نہ آئے تو اکرام کا تحقق نہ ہوا، ورنہ ہمارا اکرام تو جاری ہے۔

## حدیث: "لو عاش إبراهيم ..." کی تحقیق اور اس کا صحیح مطلب:

**جواب**: ابن عبد البر اور امام نووی رحمہما اللہ نے اس حدیث کو باطل کہا ہے؛ لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت انس، حضرت جابر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے؛ اگر چہ ابراہیم بن عثمان شیبی کی وجہ سے ضعیف ہے۔ یہی راوی ابراہیم بن عثمان الشیبی تراویح کی بیس رکعات والی روایت میں بھی ہیں اور غیر مقلدین جو نماز جنازہ میں سورۂ فاتحہ کے قائل ہیں، ان کی مستدل حدیث میں بھی ابراہیم بن عثمان شیبی ہیں۔

---

(۱) روي من حديث ابن عباس وجابر مرفوعًا، ومن حديث أنس وعبد الله بن أبي أوفى موقوفًا. أما حديث جابر فأخرجه ابن ماجه، رقم: ١٥١١، وإسناده ضعيفٌ جدًّا. وأما حديث جابر فأخرجه ابن عساكر في التاريخ (١٣٧/٣-١٣٨) وإسناده ضعيف. وأما حديث أنس الموقوف فأخرجه أحمد، رقم: ١٢٣٥٨، وإسناده ضعيف أيضًا. وأما حديث أبي أوفى الموقوف فأخرجه البخاري في صحيحه، رقم: ٦١٩٤، وإسناده صحيح .

اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو یہ تعلیق بالمحال کے قبیل سے ہوگی، جیسے آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ۲۲) اور لو کان تو مفروضات کے لیے ہے، واقعات کے لیے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی تعلیق بالمحال ہے کہ لو عاش إبراهيم لكان صدّيقا نبيّا. یعنی بقاء بعد الموت محال ہے تو ابراہیم کی نبوت بھی محال ہے؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَحَرٰمٌ عَلٰى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنٰهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ﴾. (الأنبياء: ۹۵)

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ﴾. (الزخرف: ۸۱) رحمٰن کے لیے ولد ہونا محال ہے، تو میرا اس کے لیے اول العابدین ہونا بھی محال ہے۔

اور اسی طرح:

فلو طار ذو حافر قبلها ❁ لطارت ولكنه لم يطر [1]

## حدیث کا دوسرا مطلب:

لو عاش إبراهيم لكان صديقا نبيًّا؛ لكن انقطعت النبوة فلم يعش، بل مات. اس کی تشریح یہ ہے کہ علامہ تفتازانیؒ نے مختصر المعانی میں لکھا ہے کہ لَو کے بارے میں دو مسلک ہیں:

(۱) لَـــو میں ثانی کی نفی اوّل کی نفی کی وجہ سے ہے، یعنی اوّل کی نفی ثانی کی نفی کے لیے سبب ہے: لـــو لانتفاء الثاني بسبب انتفاء الأوّل. مثال: لو أتيتني لأكرمتُك، لكن لم تأتني فما أكرمتُك.

(۲) لَو انتفائے اول کے لیے آتا ہے لأجل انتفاء الثاني یہ قول محقق ہے۔ مثال: ﴿لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ۲۲) اگر انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول ہے تو یہ زیادہ بہتر نہیں، اور اگر انتفاء الأول لأجل انتفاء الثاني ہو تو بہتر ہے؛ اس لیے کہ استدلال معلوم سے مجہول پر ہوتا ہے، مجہول سے معلوم پر نہیں ہوتا۔ اور اسی کو عبرت کہتے ہیں الانتقال من المشاهد إلى غير المشاهد، أو من المعلوم إلى المجهول.

آسمان وزمین کا مشاہدہ ہوگا تو اس مشاہدہ سے خالق السماء والأرض پر استدلال صحیح ہوگا۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ فساد نہیں، اس لیے تعدد الٰہ نہیں۔ یہ نہیں کہ تعدد الٰہ نہیں اس لیے فساد نہیں؛ کیونکہ یہ استدلال من المعلوم الی المجہول نہیں ہوگا۔

" لو عاش إبراهيم لكان صديقا نبيا" یعنی اگر ابراہیم زندہ ہوتے تو صدیق و نبی ہوتے؛ مگر نبوت کا

---

(۱) أي: لو أن ذوات الحوافر جعل في قدرتها الطيران بآلة تخصبها لطارت هذه الفرس، وكانت الأولى بذلك، لما فيها من النجابة والعتق، ولكن الطيران خص به ذوات النجاح. (شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي (م: ۴۲۱ھ)، ص ۳۹۲)

سلسلہ چونکہ ختم ہو چکا ہے؛ اس لیے زندہ بھی نہ رہے، ورنہ لوگ کہتے کہ ابراہیم، یعقوب اور داؤد علیہم السلام کے بیٹے تو نبی بنے، افضل الرسل کا بیٹا بدرجہ اولیٰ نبی ہونا چاہئے؛ اس لیے ان کو اٹھالیا گیا۔ (۱)

## ختم نبوت کے موضوع پر چند کتابیں:

ختم نبوت کے دلائل اور قادیانیت کے شبہات پر رد اور ان کی تحریفات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

۱-ختم نبوت-از مفتی محمد شفیع عثمانی رحمہ اللہ تعالی، جس کا عربی نام **هدية المهديين** ہے۔
۲-علوم القرآن-از مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ تعالی۔
۳-تحفۂ قادیانیت-از مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمہ اللہ تعالی۔
۴-محمدی پاکٹ بک-از عبداللہ معمار صاحب۔
۵-پیغام ہدایت-از مولانا منظور احمد چنیوٹی۔ مرتب: مولانا محبوب احمد۔
٦-احتساب قادیانیت۔ جس میں اس موضوع پر متعدد علما کے رسائل ہیں اور عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت سے طبع ہوئی ہے۔

---

(۱) قال علي القاري: "قال النووي في تهذيبه: وأما ما روي عن بعض المتقدمين حديث "لو عاش إبراهيم لكان نبيًّا" فباطل، وجسارة على الكلام بالمغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم. وقال ابن عبد البر في تمهيده: لا أدري ما هذا، فقد ولد نوح غير نبي، ولو لم يلد إلا نبيا لكان كل أحد نبيا، لأنه من ولد نوح.

وهو تعليل عليل، إذ ليس في الكلام ما يدلُّ على أن ولد النبي نبيٌّ بطريق الكلية، ولا ضرر في تخصيص التقدير والفرضية مع أنه لا يستلزم وقوع المقدم في القضية الشرطية، فلا ينافي كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، فيقرب مِن قوله صلى الله عليه وسلم على ما رواه أحمد والترمذي والحاكم عن عقبة بن عامر مرفوعًا "لو كان بعدي نبيٌّ لكان عمر بن الخطاب" والله سبحانه أعلم بما كان وما يكون، وبما لا يكون، وبأنه لو كان كيف يكون. هذا، وقد قال شيخ مشايخنا العلامة الرباني الحافظ ابن حجر العسقلاني في الإصابة: وهذا عجيب من النووي مع وروده عن ثلاثة من الصحابة، ولا يظن بالصحابي أن يهجم على مثل هذا بظنه، قلت: مع أنهم لم يقولوه موقوفًا، بل أسندوه مرفوعًا كما بينه خاتمة الحفاظ السيوطي بأسانيده في رسالة على حدة، مع أن القواعد المقررة في الأصول أن موقوف الصحابي إذا لم يتصور أن يكون من رأي فهو في حكم المرفوع، فإنكار النووي كابن عبد البر لذلك إما لعدم اطلاعهما، أو لعدم ظهور التأويل عندهما، والله أعلم". (مرقاة المفاتيح ۹۸/۱۱. وانظر: المقاصد الحسنة، ص ۳٤۷. وكشف الخفاء ۱٥٦/۲. وفتح الباري ٥۷۹/۱۰.)

ترجمہ: بلا اختلاف متفقہ طور پر تمام انبیا کے امام اور سردار ہیں۔ اور بغیر کسی عیب اور نقصان کے اصفیا کے تاج ہیں۔

امام بمعنی "مَن يُقتدىٰ به"، جیسے لباس "ما يلبس به". آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسراء کی رات مسجد اقصیٰ میں تمام انبیا علیہم السلام کی امامت کی۔

صحیح مسلم میں ہے: **قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وقد رأيتني في جماعة من الأنبياء ... فحانت الصلاة فأممتهم"**. (صحيح مسلم، رقم:۱۷۲، باب ذكر المسيح ابن مريم، والمسيح الدجال)

دلائل النبوۃ للبیہقی میں ہے: **"ثم بُعِثَ له آدم فمَن دونه من الأنبياء عليهم السلام فأمَّهم رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الليلة"**. (دلائل النبوة للبيهقي ۲/۳۶۲)

المعجم الاوسط میں ہے: **"ثم أقيمت الصلاة فتدافعوا حتى قدموا محمدًا صلى الله عليه وسلم"**. (المعجم الأوسط ٤/١٦٦، رقم:۳۸۷۹)

سنن نسائی میں ہے: **"ثم دخلتُ بيتَ المقدس فجمِع لي الأنبياءُ عليهم السلام فقدَّمني جبريل حتى أممتهم، ثم صُعِد بي إلى السماء الدنيا"**. (سنن النسائي، رقم: ٤٥٠، باب فرض الصلاة)

امام: رئیس اور سردار کے معنی میں بھی آتا ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیا کے سردار ہیں؛ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: **"إذا كان يوم القيامة كنتُ إمام النبيين وخطيبهم"**. (سنن الترمذي، باب فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم۳٦۱۳. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.)

دوسری حدیث میں ہے: **"أنا سيّد ولد آدم ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر"**. (سنن الترمذي، باب ومن سورة بني إسرائيل، رقم:۳۱٤۸).

ایک اور حدیث میں ہے: **"أنا سيّد ولد آدم يوم القيامة، وأوّل من ينشق عنه القبر، وأوّل شافع وأوّل مشفَّع"**. (صحيح مسلم، باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۲۷۸).

ایک حدیث میں ہے: **"إنّ اللّه اصطفَى كنانة من ولد إسماعيل، واصطفَى قريشًا من**

**كنانة، واصطفى من قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم''.** (صحيح مسلم، باب فضل نسب النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٢٢٧٦).

## نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد وجوہ سے تمام انبیا سے افضل ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ نے آپ کو پوری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، ﴿وَمَا أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعٰلَمِيْنَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) اور جو پوری دنیا کے لیے رحمت ہو ظاہر ہے کہ وہ پوری دنیا سے افضل بھی ہوگا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے آپ کے تذکرے کو اونچا مقام عطا فرمایا؛ ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (ألم نشرح: ٤)؛ چنانچہ کلمۂ شہادت، اذان اور تشہد وغیرہ میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کو بھی ذکر فرمایا ہے؛ جبکہ دیگر انبیا کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔

(۳) قرآن کریم میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نام کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ذکر فرمایا ہے، جیسے: (۱) ﴿أَطِيْعُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ﴾. (آل عمران: ٣٢). (۲) ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ﴾. (النساء: ٦٩)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کی بیعت کو اپنی بیعت کے ساتھ ملایا؛ ﴿إِنَّ الَّذِيْنَ يُبَايِعُوْنَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُوْنَ اللّٰهَ﴾. (الفتح: ١٠)

آپ کے دین کو آخر الادیان اور ناسخ الادیان قرار دیا، اور آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے؛ **قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ﴾.** (النساء: ٨٠)

اور ایک روایت میں آتا ہے: **''وما مِن نبي يومئذ آدمُ فمن سِواه إلا تحت لوائي''.** (سنن الترمذي، باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ٣٦١٥. و في إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف).

معجزات کے اعتبار سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیا کے امام ہیں۔ دیگر انبیا علیہم السلام کو بھی بارگاہِ الٰہی سے معجزات عطا ہوئے؛ لیکن وہ اسی زمانے اور وقت کے ساتھ ختم ہو گئے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزۂ قرآن کی ہر آیت قیامت تک کے لیے معجزہ ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **''ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطِيَ ما مثله آمن عليه البشر، وإنّما كان الذي أُوتِيتُ وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعًا يومَ القيامة''.** (صحيح البخاري، باب كيف نزل الوحي، رقم: ٤٩٨١).

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **''لو كان موسَى حيًّا بين أظهركم، ما حلَّ له إلّا أن يَتَّبعني''.** (مسند الإمام أحمد، رقم: ١٤٦٣١).

ابراہیم علیہ السلام نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دعا مانگی؛ اس لیے کہ آپ ﷺ سب سے معزز رسول ہیں؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ﴾. (البقرة: ۱۲۹) (راجع: مفاتيح الغيب، البقرة: ۲۵۳. والنبراس، ص ۲۸۶. وشرح المقاصد ۴۷/۵. ورسالة لابن كمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ "الرسائل العقدية" ۴۷-۶۶)



## ایک نبی کو دوسرے پر ایسی فضیلت دینا جس سے دوسرے کی تنقیص لازم آتی ہو صحیح نہیں:

**اشکال:** اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امام الانبیاء ہیں، تو "لا ينبغي لعبد أن يقول: أنا خير من يونس بن متّى". (صحيح البخاري، رقم: ۳۴۱۶) اور "لا تخيروني مِن بين الأنبياء". (صحيح البخاري، رقم: ۴۶۳۸) کا کیا مطلب ہے؟

**جواب:** (۱) مذکورہ احادیث کا مطلب یہ ہے کہ مجھے دیگر انبیا پر ایسی فضیلت مت دو، جس سے دوسرے انبیا کی تنقیص لازم آتی ہو، ورنہ نفس فضیلت تو قرآن سے ثابت ہے، قال الله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾. (البقرة: ۲۵۳)

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلٰى بَعْضٍ﴾. (الإسراء: ۵۵)

(۲) حدیث کے سیاق وسباق سے پتہ چلتا ہے یہودی اور مسلمان کا جھگڑا ہوا تھا، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا، تو مراد یہ ہوگا کہ لا تفضلوني تفضيلًا يؤدّي إلى التقاتل.

(۳) لا تفضّلوني على موسى في نفس النبوة جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾. (البقرة: ۲۸۵).

(۴) لا تفضّلوني بجميع الوجوه. یعنی من کل الوجوہ مجھے تمام انبیا پر فضیلت مت دو؛ اس لیے کہ بعض انبیا کو بعض ایسی جزوی فضیلت حاصل ہے، جو دوسروں کو نہیں۔ (راجع: تفسير ابن كثير، البقرة: ۲۵۳. وشرح النووي على مسلم، باب تفضيل نبينا صلى الله عليه وسلم على جميع الخلائق ۳۷/۱۵-۳۸. ومرقاة المفاتيح ۱۸۱/۹. وعمدة القاري ۱۳۵/۹).

(۵) یا آپ نے اس وقت فرمایا جب آپ کو تمام انبیا علیہم السلام پر فضیلت کا علم نہیں تھا، بعد میں یہ علم دیا گیا۔

(۶) یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقام تواضع پر فائز تھے تو تواضعاً یہ بات فرمائی؛ اگرچہ درحقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے افضل تھے۔

## حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معلم تھے یا ملقّن؟

**اشکال:** بعض لوگ کہتے ہیں کہ جبرئیل علیہ السلام معلم تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم متعلّم تھے، اور معلّم متعلّم سے اولیٰ اور افضل ہوتا ہے۔

**جواب:** جبرئیل علیہ السلام معلّم نہیں؛ بلکہ مُلقّن تھے، ایک بات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک پہنچانے پر مامور تھے۔ معلّم تو خود اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾. (الرحمن: ۱-۲) اور ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾. (النساء: ۱۱۳) کی آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔

حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں کہ انبیا علیہم السلام میں صالح علیہ السلام کی ناقہ معجزہ تھی، موسیٰ علیہ السلام کا عصا معجزہ تھا، اللہ کے حکم سے مردوں کو زندہ کرنا عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا؛ اور یہ تمام معجزات زمانے کے ساتھ ختم ہو گئے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ اب تک باقی ہے، اور قیامت تک باقی رہے گا۔ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیائے کرام سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور ان کی تصدیق کا وعدہ لیا، قال تعالی: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَآ آتَيْتُكُمْ مِّنْ كِتٰبٍ وَّحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ﴾. (آل عمران: ۸۱)

حضرت نانوتویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی سانپ بنی، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس تنے کے ساتھ ٹیک لگایا، اس میں محبت کے جذبات پیدا ہو گئے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کی تاب نہ لا کر بچے کی طرح رونے لگا، یہ کیفیت تو انسانوں میں بھی کم پائی جاتی ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پتھر پر عصا مارا تو اس میں سے چشمے پھوٹ پڑے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک انگلیوں سے پانی جاری ہوا۔ پتھروں سے معجزے کے بغیر بھی پانی نکلتا رہتا ہے؛ مگر انگلیوں سے پانی جاری ہونے کی مثال نہیں پائی جاتی۔

عیسیٰ علیہ السلام دم کرتے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پھیرنے سے مرض جاتا رہتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عتیک رضی اللہ عنہ کو ابو رافع یہودی کے قتل کے لیے بھیجا، اس واقعے میں عبداللہ بن عتیک کی پنڈلی کی ہڈی ٹوٹ گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس پر ہاتھ مبارک پھیرنے کے بعد ایسی ہو گئی، گویا اس میں کبھی کوئی تکلیف ہی نہیں ہوئی تھی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "أنا قائد المرسلين". (سنن الدارمي، رقم: ۵۰) اور ساتھ ساتھ فرماتے ہیں: "ولا فخر"، یعنی یہ بیان واقعہ شکر اور تحدیث بالنعمۃ کے طور پر ہے، جیسے کوئی تشکراً کہے: میں دار العلوم دیوبند کا

فاضل ہوں۔

**تـاج الأصفياء**: أصفياء کاواحد صفي ہے، أي: **الـصافون عن الكدورات النفسانية**. اصفیا میں شہدا،صلحا،علما اوراولیاسب آ گئے۔

**بـلا اختلال** : یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امام الانبیاء ہونے میں نہ کوئی اختلاف ہے نہ اعتراض،اور نہ ہی کوئی عیب اورنقصان ہے۔ (١)

حضرت مفتی رشید احمد صاحبؒ نے تقریر بخاری میں فرمایا کہ رسول اللہﷺ کے معجزات کواس طرح بیان کرنا کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کے معجزات ہیچ معلوم ہوں صحیح نہیں۔ (ارشاد القاری،ص۴۱۹)

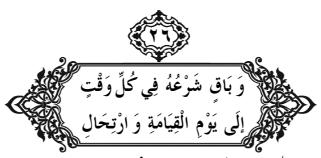
لیکن حضرت نانوتویؒ کا انبیا کے معجزات کے درمیان تقابل کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت کو بتلانے کے لئے ہے،اور یہ کہنا کہ دوسروں کی معجزات موقت تھے،اس میں تنقیص کا پہلونہیں؛ بلکہ یہ نفس الامر اور واقعہ کا اظہار ہے۔آخر تورات اورانجیل بھی آسمانی کتب تھیں؛لیکن تحریف وتبدیل سے مبرا نہیں،تو کوئی اگر یوں کہے کہ تورات وانجیل میں تحریف ہوئی،تو یہ خود قرآن کے بیان کے مطابق بات ہے،تنقیص اور چیز ہے اور بیان حقیقت اور ہے۔

دیگر انبیا علیہم السلام کے معجزے اپنے وقت اور زمانے کے لحاظ سے معجزے ہی تھے،اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات بھی معجزے ہیں۔معجزہ دراصل فعل خداوندی کا نام ہے، نبی کے ہاتھ پر فقط اس کا ظہور ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾. (الأنفال:١٧)

(١) قـال في نشر اللآلي: وقوله : (وتاج الأصفياء) التاج: الزينة التي توضع على الرأس، وهي أشرف أنواع الحلى لشرف محلها، وهو الرأس على بقية الأعضاء، فلذلك شبَّه صلى الله عليه وسلم به.

و(الأصـفيـاء) جـمـع صـفـي مـأخـوذ مـن الـصـفـوة، وهي الخلوص من شوائب الكدورات، والمراد بهم الصافون عن الكدورات النفسية الموصوفون بالحالات القدسية والمقامات الأنيسة.

وقوله (بلا اختلال) أي بلا نقص بل هو تاج كامل.

ولـعـلـه إنـمـا اختـار الأصـفيـاء على الأولياء ليعم العلماء والشهداء وسائر الأتقياء. (نشر اللآلي، ص٩٥. وانظر: نثر اللآلي، ص١٠٤).

ترجمہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تمام انس وجن کے لیے ہر زمان ومکان میں قیامت تک ثابت اور باقی رہنے والی ہے۔

## حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت قیامت تک کے لیے ہے:

اس شعر میں جہمیہ کی تردید ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت نزولِ عیسیٰ علیہ السلام تک ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ یہ شریعتِ بیضا قیامت تک رہے گی۔ اور جو روایت میں آتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام صلیب کو توڑیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے، تو اس ارشاد کے قائل بھی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، آپ ہی نے ارشاد فرمایا: "**واللّٰہ لینزلنَّ ابن مریم حکمًا عدلا، فلیکسرنَّ الصلیبَ، ولیقتلنَّ الخنزیر ...**" (صحیح مسلم، باب نزول عیسی ابن مریم حاکمًا بشریعۃ نبینا محمد ﷺ، رقم: ۱۵۵)

بتلانے کا مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے تک تو یہ حکم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ہماری شریعت ہی کا یہ دوسرا حکم ہوگا تو یہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن گیا۔ (انظر: شرح النووي علی مسلم ۲/۱۹۰، باب بیان نزول عیسی بن مریم حاکمًا)

علما فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی شرعی نہیں آئے گی؛ بلکہ تکوینی وحی آئے گی کہ کیا واقعات پیش آنے والے ہیں، جیسا کہ ارشاد ہوگا: "**إنّي قد أخرجتُ عبادًا لي، لا یدان لأحدٍ بقتالھم، فَحَرِّزْ عبادي إلی الطور**". (صحیح مسلم، باب ذکر الدجال وصفتہ وما معہ، رقم: ۲۹۳۷) یعنی یاجوج ماجوج نکلیں گے آپ ان کا مقابلہ نہیں کرسکتے ہیں، ہم ان کو ہلاک کریں گے۔

علما نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قربِ قیامت میں دنیا میں تشریف آوری کی متعدد وجوہات بیان فرمائی ہیں، مثلاً:

۱- حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہود کی تردید کے لیے آئیں گے کہ انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو قتل نہیں کیا۔

۲-قرب اجل کی وجہ سے زمین پر آئیں گے۔
۳-انھوں نے دعا کی تھی کہ اے اللہ! مجھے امت محمدیہ میں شامل فرمادے۔
۴-نصاری کی تکذیب کے لیے آئیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام الٰہ نہیں؛ بلکہ اللہ کے بندے ہیں۔

## شریعتِ محمدیہ کے تاقیامت باقی رہنے کے دلائل:

(۱) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِلنَّاسِ﴾. (سبأ:۲۸)
(۲) ﴿وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾. (الأنبياء:۱۰۷)
(۳) ﴿وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ﴾. (الأحزاب: ٤٠)
(۴) ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾. (الشرح: ٤) اور ذکر کی بلندی یہی ہے کہ تاقیامت ان کا ذکر ہوتا رہے۔
(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ناسخ ہے، منسوخ نہیں ہوگی۔
نیز شریعت محمدیہ صرف انسانوں کے لیے نہیں؛ بلکہ جناتوں کے لیے بھی ہے:
۱- ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوْا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْاٰنًا عَجَبًا يَّهْدِيْٓ إِلَى الرُّشْدِ فَاٰمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا﴾. (الجن: ۱-۲)
۲- ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُوْنَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوْهُ قَالُوا أَنْصِتُوْا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلٰى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِيْنَ﴾. (الأحقاف: ۲۹)
۳- ﴿يٰقَوْمَنَآ أَجِيْبُوْا دَاعِيَ اللّٰهِ وَاٰمِنُوْا بِهِ﴾. (الأحقاف: ۳۱)
٤- ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُوْنَ وَمِنَّا الْقٰسِطُوْنَ﴾. (الجن: ١٤)

(راجع: النبراس، ص ۲۸۰. وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص۲۲۵. وشرح المقاصد ٥/٤٥-٤٦. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۳۰۳-۳۰٤)

## شریعت، ملت اور دین کی تعریف:

شریعت، ملت اور دین مترادف کلمات ہیں، سب کا مفہوم ایک ہے۔
شریعت: ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين. (تاج العروس، فصل الشين من باب العين)
دین: وضع إلٰهيّ سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات. (الكليات، ص٤٤٣) اس میں معرَّف آسان اور معرِّف یعنی تعریف جن کلمات سے کی گئی ہے۔ وہ لمبی اور مشکل ہے۔

دین کی آسان تعریف یہ ہے: **ما وضعه الله وأنزله لنفع العباد بواسطة الأنبياء عليهم السلام.**

دین کے معنی اطاعت کے ہیں، اور اسی لیے اس کو دین کہتے ہیں کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے؛ **قال في "مختار الصحاح": دان له: أي: أطاعه.** (مختار الصحاح، د ي ن)

## دین کے متعدد معانی:

دین کے بہت معانی ہیں، لیکن مشہور چھ ہیں:

۱- تابعداری۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے متعلق ابوطالب سے کہا: **"أريدهم على كلمة تَدِين لهم العربُ"**. (شرح مشكل الآثار، رقم: ۲۰۲۹) **أي: تطيع.**

۲- جزا۔ ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ**﴾ **أي: الجزاء.**

۳- حساب۔ **"الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت"**. (سنن الترمذي، رقم: ۲٤٥۹) **أي: العاقل من حاسب نفسه.** یا **دان نفسَه** کے معنی: جس نے اپنے آپ کو قابو میں رکھا۔

۴- عمل۔ **"كما تدين تدان"**. (مصنف عبد الرزاق، رقم: ۲۰۲٦۲) **أي: كما تعمل تُجازَى.**

**وقال الشاعر:**

**فلمَّا صرح الشَّر ❁ فأمسى وهو عريان**
**ولم يبق سوى العدوان ❁ دناهم كما دانوا**

(شرح ديوان الحماسة للتبريزي ۱/٦)

جب صبح وشام شر کھلا ہوا ظاہر ہوا اور ظلم ہی رہ گیا، تو ہم نے ان کو ان کے عمل کی جزا دے دی۔

۵- قانون۔ ﴿**وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِيْنِ اللّٰهِ**﴾. (النور: ۲) **أي: قانون الله.**

﴿**إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُّبَدِّلَ دِيْنَكُمْ**﴾. (غافر: ۲٦) **أي: قانون الحكومة.**

٦- شریعت۔ ﴿**إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الإِسْلَامُ**﴾. (آل عمران: ۱۹) . اس کے علاوہ دیگر معانی بھی لغت کی کتابوں میں ملاحظہ کیجئے۔

ملّت: **لأنه يُمْلَل.** یعنی اس کا املا اور اس کی کتابت کی جاتی ہے، وحی اور احادیث کو کتابت کے ذریعہ محفوظ فرمایا گیا ہے۔ یا ملل: تکلیف اور تعب کے معنی میں ہے، اور مکلّف پر شریعت کا بوجھ اور مشقت ہوتی ہے۔

**شريعة** بروزن **فعيلة** بمعنی مفعول کے ہے، **أي: أحكام مشروعة، أي: مُظهرة ومبيّنة.** قرآنِ کریم میں ہے: ﴿**إِذْ تَأْتِيْهِمْ حِيْتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا**﴾. (الأعراف: ۱٦۳) میں **شُرَّعًا** کے معنی

ظاهرةً بینةً کے ہیں۔

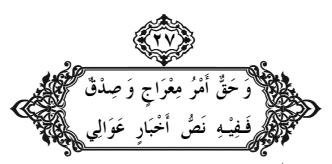
شریعة میں " ة " اس لیے ہے کہ یہ احکام اور عقائد وغیرہ کی صفت ہے: یا نُقِل من الوصفيّة إلى الإسميّة، جیسے ميتة اصل میں ميت ہے، مذکر اور مؤنث سب کے لیے مستعمل ہے؛ مگر جب غیر مذبوح کے لیے استعمال ہوا، تو " نُقِلَ من الوصفيّة إلى الإسميّة".

اور مذہب کے معنی چلنے کا راستہ ہے۔ یہ عام طور پر کسی امام کے اجتہادات کے مجموعے کو کہتے ہیں جس پر ان کے مقلدین چلتے ہوں۔ شاعر کہتا ہے:

ومِن مذهبي حبُّ الدِّيار لأهلها ۞ وللناس فيما يعشقون مذاهبُ

(قاله أبو فراس بن حمدان . راجع: المنازل والديار لأبي المظفر الكناني، ص۳۷).

يوم القيامة: قیامت کو قیامت اس لیے کہتے ہیں کہ لوگ اس روز اللہ کے سامنے کھڑے ہوں گے۔
قال القرطبي: سميت القيامة قيامة؛ لأن الناس يقومون فيه لرب العالمين عز وجل. قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُم مَّبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (المطففين: ٤-٦) وقيل: سمي يوم القيامة؛ لأن الناس يقومون من قبورهم إليها، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾. (المعارج: ٤٣)

ارتحال: أي: الانتقال من مكان إلى مكان آخر، أو من دار الفناء إلى دار البقاء.

ترجمہ: امرمعراج، یعنی واقعۂ معراج حق اور سچا ہے۔ معراج کے بارے میں اونچے درجے کی صریح احادیث موجود ہیں۔

## حق اور صدق میں فرق:

حق دین میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: "**الدين حق، المذهب حق والعقيدة حقة**".
اور صدق قول اور کلام میں استعمال ہوتا ہے۔(انظر: التعریفات، ص ٤٠. وشرح العقائد، ص٥٦)

شرح عقائد میں لکھا ہے کہ جب کلام واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے، اور جب واقع کلام کے مطابق ہو تو حق کہلاتا ہے۔(شرح العقائد، ص٥٦. وانظر: التعريفات، ص٨٩. ودستور العلماء٢/٣١.)

اور بعض نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ حق عام ہے اور صدق خاص ہے؛ کسی چیز کا اس کی مناسب جگہ میں واقع ہونا حق ہے اس کی خبر دے یا نہ دے، اور کسی چیز کی واقع کے مطابق خبر دینا صدق ہے۔ **قال العسكري: "الحقُّ أعم؛ لأنه وقوع الشيء في موقعه الذي هو أولى به. والصدق الإخبار عن الشيء على ما هو به. والحق يكون إخبار وغير إخبار"**. (الفروق اللغوية، ص٤٨)

## معراج کے معنی اور اس کی تاریخ:

معراج عروج سے ہے صعود کے معنی میں، یعنی اوپر چڑھنا؛ ﴿**تَعْرُجُ الْمَلٰئِكَةُ وَالرُّوْحُ**﴾. (المعارج: ٤)
سفر ارضی کو اِسراء اور سفر سماوی کو معراج کہا گیا۔

اسراء و معراج کی تاریخ کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔(تفصیل کے لیے دیکھئے: فتح الباري ٧/٢٠٣، باب المعراج. وعمدة القاري، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء ٣/٢٣٨. وروح المعاني ١٤/٣٧١)

اصح قول کے مطابق ہجرت سے ایک سال پہلے ٢٧ ر رجب المرجب شبِ دوشنبہ کو معراج ہوئی۔

ابن عبد البرؒ، عبد الغنی المقدسیؒ اور امام نوویؒ کا یہی قول ہے۔ علامہ کوثری فرماتے ہیں: "**وعلى ذلك عمل الأمة**". (مقالات الكوثري، ص٤١٧)

معراج کے لغوی معنی سیڑھی، زینہ وغیرہ کے ہیں، گویا براق معراج میں صعود کرتا اور چڑھتا رہا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ معراج وہی زینہ ہے جس کے ذریعہ مؤمنین کی ارواح اوپر چڑھتی ہیں۔ **واللہ أعلم**.

## معراج بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ معراج محض روحانی ومنامی نہیں تھی؛ بلکہ بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی۔

**اشکال:** حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: **"ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم"**. (سيرة ابن إسحاق، ۲۹۵)

**جواب:** (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس وقت موجود نہ تھیں؛ کیونکہ معراج ہجرت سے پہلے ہوئی تھی۔

(۲) اس کی سند میں "**بعض آل أبي بكر**" کا ذکر ہے، جو مجہول ہے۔

**اشکال:** حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "**كانت رؤيا من الله تعالى صادقة**". (سيرة ابن هشام ۱/۴۰۰)

**جواب:** (۱) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔

(۲) سند منقطع ہے؛ اس لیے کہ ابن اسحاق کے شیخ یعقوب بن عتبہ کی ملاقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہوئی۔ **قال الكوثري رحمه الله: "وأما ما يروى عن معاوية من أن الإسراء رؤيا صادقة، فغير ثابت عنه أيضًا للانقطاع بين شيخ ابن إسحاق: يعقوب بن عتبة، وبين معاوية؛ لأنه توفي سنة ۱۲۸هـ وأين هذا التاريخ من وفات معاوية"**. (مقالات الكوثري، ۴۱۹)

ابوالعباس شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں صحیح روایات کو درجہ اعتبار سے ساقط کرنے کے لیے وضع کی گئی ہیں. **فهٰذا من وضع الزنادقة**.

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آسمانوں پر جانا اور جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کرنا صحیح روایات میں مذکور ہے؛ لیکن عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "**الآثار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة**" اور "**غاية المقال في ما يتعلّق بالنّعال**" میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

## علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔ (الفتاوی الکبری ٦/٤١٠. مجموع الفتاوی ٤/٣٧٤. بیان تلبیس الجهمية ٦/٢١٦. وبدائع الفوائد ٤/٤٠. واجتماع الجيوش الإسلامية ٢/١٩٤)

علامہ ابن تیمیہ نے مجاہد کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ ایسے مزاج کے تھے کہ اپنے مزاج کے خلاف حسن اور صحیح روایت کو بھی مسترد کردیتے تھے اور امام طحاویؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ موضوع روایات نقل کرتے ہیں، جس میں "رد الشمس" کی روایت پر بھی اعتراض کیا ہے؛ حالانکہ یہ روایت حسن ہے۔ اور یہاں ایک ضعیف راوی کی موقوف روایت کو بلا چون وچرا نقل کردیا، فیا للعجب. اسی وجہ سے بعض لوگوں نے ان کو مائل بتجسیم کہا ہے۔

مقام محمود کی یہ تفسیر کہ عرش پر خالی جگہ ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے دن بٹھایا جائے گا، صحیح نہیں، بلکہ صحیح تفسیر شفاعتِ کبریٰ ہے۔

مجاہد کی روایت کو امام طبری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے: **ثنا عباد بن يعقوب الأسدي، ثنا ابن فضيل، عن ليث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُوْدًا﴾** (الإسراء:٧٩) **قال: يجلسه معه على العرش.**

امام طبری اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: **"وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحّ به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك ما حدثنا به أبو كريب قال: ثنا وكيع، عن داود بن يزيد، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿عَسَىٰ أَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُوْدًا﴾ سئل عنها، قال: هي الشفاعة".** (تفسير الطبري ١٥/٤٧)

علامہ کوثری لکھتے ہیں: **"والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة، وتفسير المقام المحود بالشفاعة متواتر تواترًا معنويًّا، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذلك؟! وقد صرح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخريب".** (السيف الصقيل، ص ٥٤)

علامہ ابن تیمیہؒ نے مجاہد کی اس روایت پر سکوت اختیار کیا، اس کی تضعیف یا تردید نہیں کی؛ جبکہ اس میں ایک راوی عباد بن یعقوب رافضی ہے، جو صحابہ ﷺ کی سب وشتم میں ملوث تھا، نیز یہ روایت صرف مجاہد سے موقوفاً مروی ہے۔

عباد بن یعقوب کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "صدوق رافضي، وبالغ ابن حبان فقال: يستحق الترك". (تقريب التهذيب) اور علامہ ذہبی فرماتے: "من غلاة الشيعة ورؤوس البدع، لكنه صادق في الحديث". (ميزان الاعتدال)

اور دوسرے راوی محمد بن فضیل بن غزوان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "صدوق عارف رمي بالتشيع". (تقريب التهذيب) اور لیث بن أبي سلیم کے بارے میں لکھتے ہیں: "صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فترك". (تقريب التهذيب)

## معراج میں رؤیت باری تعالیٰ ہوئی تھی، یا نہیں؟

مجاہدؒ کے قول کی تحقیق کے بعد اب معراج میں رؤیت باری تعالیٰ کے بارے میں مختصر تحقیق ملاحظہ کیجئے:

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رؤیت کو تسلیم کرتے ہیں؛ جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما رؤیت کا انکار کرتے ہیں۔

آیت کریمہ: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلٰى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى﴾ (النجم:۷-۹).
بعض مفسرین اس آیت کا تعلق رؤیتِ جبرئیل علیہ السلام سے جوڑتے ہیں اور یہی صحیح ہے، اور بعض رؤیتِ باری تعالیٰ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بعض کا تعلق اللہ تعالیٰ سے اور بعض کا جبرئیل علیہ السلام سے ہے۔

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ آخری آیات: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى. أَفَتُمٰرُوْنَهُ عَلٰى مَا يَرٰى﴾ .(النجم: ۱۱-۱۲) کا تعلق دیدارِ الٰہی سے ہوسکتا ہے، اور ابتدائی آیات کا تعلق حضرت جبریل کی رؤیت سے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث میں موجود ہے: فقالت (أي: عائشة): أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "إنَّما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين". (صحيح مسلم، باب معنى قول الله عز وجل: وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً أُخْرٰى، رقم:۲۸۷)

حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس اور عروہ بن زبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل ہیں۔ مروان نے ابو ہریرہ سے پوچھا: هل رأى محمدٌ ربَّه، فقال: نعم. (راجع: تفسير القرطبي، الأنعام:۱۰۳. والتوحيد لابن مندة، رقم: ۲ص۴۸۲).

طبرانی نے "الاوسط" میں ابن عباس سے نقل کیا ہے: "إنَّ محمدًا صلى الله عليه وسلم رأى ربَّه مرتين: مرةً ببصره، ومرةً بفؤاده". (المعجم الأوسط، رقم: ۵۷۶۱)

وفي كتاب السنة للخلال عن المروزي: قلت لأحمد: إنهم يقولون: إن عائشة قالت:

من زعم أن محمدًا رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى. فبأي شيء يدفع قولها؟ قال: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "رأيتُ ربي"، وقول النبي صلى الله عليه وسلم أكبر من قولها. (فتح الباري ۶۰۸/۸)

اورنسائی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے: "أتعجبون أن تكون الخلةُ لإبراهيم، والكلامُ لموسى، والرؤيةُ لمحمد صلى الله عليه وسلم". (السنن الكبرى للنسائي، رقم: ۱۱۴۷۵. وأخرجه الحاكم في المستدرك، رقم: ۳۱۱۴. وصحّحه على شرط البخاري. وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم).

وروى أحمد بإسناد قوي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رأيتُ ربي تبارك وتعالى". (مسند أحمد، رقم: ۲۵۸۰. وابن أبي عاصم في السنة، رقم: ۴۳۳. والآجري في الشريعة، رقم: ۱۰۳۳)

امام ترمذی سند حسن کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں: "رأى محمدٌ ربَّه. قال عكرمةُ: قلتُ: أليس اللهُ يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. قال: ويحك، ذاك إذا تجلّى بنوره الذي هو نورُه، وقد رآى محمدٌ ربَّه مرتين". (سنن الترمذي، باب: ومن سورة النجم، رقم: ۳۲۷۹. وابن أبي عاصم في السنة، رقم: ۴۳۷)

وعن أبي ذر قال: سألتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيتَ ربَّكَ؟ قال: نورٌ أنَّى أَراهُ. وفي رواية عبد الله المازني: نُورانِيٌّ أراه. وعن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذرٍّ لو رأيتُ رسولَ اللّٰهِ لسألتُه، فقال: عن أي شيءٍ كنتَ تَسألُه؟ قلتُ: سألتُه هل رأيتَ ربَّك؟ فقال أبو ذر: قد سألتُه، فقال: رأيتُ نورًا. (صحيح مسلم، باب في قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ۲۹۱-۲۹۲)

مفسرین نے لکھا ہے کہ تطبیق یہ ہے کہ وہ رؤیت نہیں ہوئی جس کے سامنے نگاہ ٹھہر سکتی ہے۔ ابوموسی اشعری کی حدیث میں ہے: "حِجابُه النورُ، لو كشَفه لأحرقتْ سُبُحاتُ وَجهِه (أي أنوارُ وجهِه) ما انتهى إليه بصرُه مِن خلقِه". اور وہ رؤیت ہوئی جس کے سامنے نظر اور بصر ٹھہر سکتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ اعلی درجے کی رؤیت نہیں ہوئی؛ بلکہ رؤیت دون رؤیت ہوئی، یا ذات کا حقیقی مشاہدہ نہیں ہوا؛ بلکہ نور کا مشاہدہ ہوا، یا قلب کے ساتھ مشاہدہ ہوا، نہ کہ بصر کے ساتھ۔ اور جس روایت میں رؤیت بصری کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قلب کے اندر رؤیت بصری رکھی گئی۔

رؤیت باری تعالی کے مسئلے کی تشریح مفسرین نے سورہ نجم کی آیات کے ذیل میں فرمائی ہیں، اور فتح الباری اور فتح الملہم شرح مسلم وغیرہ میں بھی اس کی تشریح موجود ہے۔



اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہی ہے کہ معراج مع الروح والجسد واقع ہوئی ہے، جس کے چند دلائل یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

## دلائل معراج الروح والجسد:

(۱) آیتِ اسراء کو سُبحٰن سے شروع کیا گیا ہے، اور سُبحٰن کا استعمال مقامِ تعجب میں ہوتا ہے، جہاں اللہ تعالیٰ کے عجائبات قدرت کا بیان ہو۔ **كلمة سبحان تستعمل في تنزيه الله تعالىٰ عن العجز عند مشاهدة آياته.** اور تعجب کے موقعہ پر استعمال کا تقاضا یہ ہے کہ معراج کے واقعہ میں غایتِ تعجب کو ثابت کیا جائے؛ جبکہ صرف روح کے ساتھ سفر ملکوت وسماوات میں کوئی تعجب کی بات نہیں؛ بلکہ عام لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس آیتِ کریمہ میں "عبد" کا لفظ آیا ہے، جو روح اور جسد کے مجموعہ پر بولا جاتا ہے، جیسے: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ يَدْعُوْهُ﴾. (الجن: ۱۹) اور ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهٰى عَبْدًا إِذَا صَلّٰى﴾. (العلق: ۹-۱۰)

(۳) اسراء کا لفظ بھی جسد کے لیے مستعمل ہے، جیسے: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾. (هود: ۸۱) اور ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلٰى مُوْسٰى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِيْٓ إِنَّكُم مُّتَّبَعُوْنَ﴾. (الشعراء: ۵۲)

(۴) اگر خواب کا واقعہ ہوتا تو اس میں تعجب اور انکار کی کیا بات تھی؟ خواب میں تو لوگ کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صعود وعروج اس طرح ہے، جیسے جبرئیل علیہ السلام کا نزول کہ مع الجسد ممکن ہے اس میں ہرگز کوئی استبعاد نہیں۔ (راجع للدلائل والبحث التفصيلي مع أجوبة المنكرين: شرح العقائد، ص ۲۱۹-۲۲۲. والنبراس، ص ۲۹۲-۲۹۴. ومقالة الكوثري المسماة بـ"الإسراء والمعراج" ضمن مقالاته. وشرح المقاصد ۵/۴۸-۴۹. ومفاتيح الغيب، الإسراء: ۱. وروح المعاني، الإسراء: ۱).

## حالت بیداری میں معراج کے عدم قائلین کے شبہات اور ان کے جوابات:

(۱) صحیح بخاری وغیرہ میں ہے: "**واستيقظ وهو في المسجد الحرام**". (صحيح البخاري، باب قوله: وكلم الله موسى تكليمًا، رقم: ۷۵۱۷) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ سو رہے تھے۔

جواب (۱): یہ روایت شریک کی ہے جو اگرچہ بخاری کے راوی ہیں؛ مگر کثیر الغلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ **منازل الأنبياء في السماء** کی ترتیب میں بھی ان سے غلطی ہوئی ہے۔

(۲) یہ الفاظ حدیث کے آخر میں آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکوت السماوات کی سیر سے زمین

پر آنے کو بیداری سے تعبیر کیا گیا ہے۔(شرح النووي على مسلم، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم ۲/ ۲۱۰. فتح الباري، باب المعراج ۷/ ۲۰٤)

معراج کی ابتدا کے بارے میں بخاری کی ایک روایت میں ''فُرِج عن سقف بيتي وأنا بمكة'' (رقم: ۳٤۹) کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسری روایت میں ہے: ''بينما أنا في الحطيم'' (رقم: ۳۸۸۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا حطیم کعبہ سے ہوئی؛ لیکن اس میں یوں تطبیق ہوسکتی ہے کہ اپنے گھر سے حطیم تشریف لائے اور حطیم سے اسراء کا سفر شروع ہوا۔

تاریخ اور سیرت کی کتابوں کے مطابق معراج کی ابتدا حضرت ام ہانی کے گھر سے ہوئی۔ یہ خلافِ ظاہر ہے؛ اس لیے کہ آدمی اپنے گھر میں سوتا ہے، الا یہ کہ تاویل کی جائے کہ آپ کا گھر بعد میں ام ہانی کا گھر بن گیا تھا؛ اس لیے کہ ہجرت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر عقیل کے قبضہ میں آیا جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے۔ بعد میں یہ آپ کی چچازاد بہن ام ہانی کے قبضہ میں آیا ہوگا، تو انتہا کے اعتبار سے وہی گھر ام ہانی کا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِيٓ أَرَيْنٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ٦٠) کی بعض مفسرین نے معراج کے واقعہ سے تفسیر کی ہے۔

جواب (ا): رؤیا سے مراد خواب ہے، اور اس سے مراد معراج نہیں؛ بلکہ فتح مکہ ہے جس میں تاخیر ہوئی۔ اور اگر معراج مراد لیا جائے تو رؤیا عین مراد ہوگا؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ مذکورہ آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ''هي رؤيا عين أُرِيَها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أُسرِي به''. (صحيح البخاري، باب ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾، رقم: ٤٧١٦)

اور درج ذیل اشعار بھی اس پر شاہد ہیں کہ رؤیا عجیب شے کے معاینہ کے معنی میں بھی آتا ہے:

مضى اللّيلُ والفضل الذي لك لا يمضي ❁ ورؤياك أحلَى في العيون من الغمض

(ديوان المتنبي: ١٠)

رات گزر گئی؛ لیکن آپ کی فضیلت ختم نہیں ہوئی، اور آپ کا دیدار آنکھوں میں نیند سے زیادہ لذیذ ہے۔

و كبّر للرؤيا و هش فؤاده ❁ وبشّر قلبًا كان جَمًّا بلابله

(حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٦/ ٤. روح المعاني ٨/ ٩. سبل الهدى والرشاد ٣/ ٦٩)

شاعر نے شکاری کی تعریف کی اور کہا کہ جب شکار دیکھا اور خوشی کے مارے تکبیر بلند کی اور اس دل کو خوشخبری سنائی جس کی پریشانی زیادہ تھی کہ معلوم نہیں شکار ملے گا یا نہیں۔

یہاں بھی رؤیا عین مراد ہے۔ تو آیت کا معنی ہوگا: اور ہم نے جو نظارہ تمھیں دکھایا، اُس کو (کافر) لوگوں

کے لیے بس ایک فتنہ بنادیا۔

(۳) اوپر حرارت اور برودت ہے تو ان دونوں سے حفاظت کیسے ہوئی؟ بعض فلسفی کہتے ہیں کہ اوپر کرۂ ناریہ بھی ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے جب انسانوں کو یہ قدرت عطا فرمائی ہے کہ وہ اپنی حفاظت کا سامان مہیا کر لیتے ہیں تو کیا وہ خود اس پر قادر نہیں کہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت فرمائے؟ اور اب تو کرۂ ناریہ ایک خیالی پلاؤ ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(۴) اتنی قلیل مدت میں اتنا لمبا سفر کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب (۱): آج کل کے سائنسدان اس بات پر متفق ہیں کہ سرعت کی کوئی حد نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اللہ تعالیٰ نے ایسی سرعت عطا فرمائی جس کی نظیر دنیا میں نہیں پائی جاتی۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو براق پر لے جایا گیا۔ اور براق برق سے ہے جس کے معنی بجلی کے ہیں، گویا قوتِ ملکی براق کی شکل میں متشکل ہوگئی۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کبھی جسم پر روح کی حالت طاری کردیتے ہیں **والجسم يصير كالروح.** تو جس طرح روح کی سرعت کی کوئی حد نہیں اسی طرح جسم پر روح کی حالت طاری ہونے سے جسم کی سرعت کی بھی کوئی حد نہیں رہتی۔

(۴) اجسام جتنے بھی ہیں زمین ہو یا ستارے یا اجرامِ فلکیہ ان میں کشش ثقل پائی جاتی ہے، جسے انجذاب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اللہ کے حکم سے اس انجذاب کو متوجہ کیا گیا۔ اس کے ساتھ روح کی سرعت اور براق کی سرعت اور قوت سب نے ملکر تھوڑی سی مدت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانوں میں پہنچادیا۔

مذکورہ بالا مضمون کا خلاصہ حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ کے ایک مضمون سے ماخوذ ہے۔

## سفر معراج کا مقصد:

سفر معراج سے مقصود عظیم نشانیوں کا مشاہدہ کرانا، انبیا علیہم السلام سے ملاقات، پانچ نمازوں کی فرضیت، سورۂ بقرہ کی آخری آیات کا نزول اور یہ خوشخبری تھی کہ "**من مات ولم يشرك بالله دخل الجنّة**".

اسراء ومعراج کے موضوع پر متعدد علما کی تصانیف موجود ہیں۔ شیخ محمد بخیت المطیعي کا بھی اس موضوع پر "**الكلمات الطيبات في المأثور عن الإسراء والمعراج من الروايات...**" کے نام سے ایک اچھا رسالہ ہے۔

## مصنفؒ کے اشعار کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی چھ خصوصیات کا بیان:

مصنفؒ نے مذکورہ بالا چار اشعار (۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷) میں سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کی چھ صفات وخصوصیات بیان فرمائی ہیں:

(۱) پہلی خصوصیت: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء والمرسلین ہیں، آپ کے بعد نبوت کا دعویٰ کرنے والا جھوٹا اور دجال ہوگا۔

(۲) دوسری خصوصیت: شرافتِ نسب، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنی نوعِ آدم میں عالی النسب ہیں، جیسا امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''**بعثت من خير قرون بني آدم**''. (صحيح البخاري، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۵۵۷)

(۳) تیسری خصوصیت: حسن وجمال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں ذات اور صفات کے اعتبار سے حسین وجمیل ہیں۔

آفاقہا گردیدہ ام مہر بتاں ورزیدہ ام ❁ بسیار خوباں دیدہ ام، لیکن تو چیزے دیگری

(۴) چوتھی خصوصیت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم اولین اور آخرین کے سردار اور امام ہیں۔

(۵) پانچویں خصوصیت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تا قیامت باقی رہنے والی ہے۔

(۶) چھٹی خصوصیت: اسراء ومعراج ہے۔

**یاربِّ صلّ وسلم دائمًا أبدًا ❁ على حبيبك خير الخلق كُلِّهم**

ترجمہ: پہاڑوں کی مانند کبیرہ گناہوں کے مرتکب لوگوں کے لیے اہل خیر کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

یہ شعر دو مختلف مواضع میں آیا ہے۔ بعض نسخوں میں یہاں اور بعض میں دوسری جگہ مذکور ہے۔ اور بعض نسخوں میں مکرر آیا ہے۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں: **شفاعة أهل الخير من الأنبياء والأولياء لأهل الذنوب الكبائر فضلا عن الصغائر مرجوٌّ. والمراد بالكبائر هنا ما عدا الشرك.** (ضوء المعالي، ص۱۷۲)

شفاعت: لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کو کہتے ہیں۔ سفارش کو بھی شفاعت کہتے ہیں؛ اس لیے کہ سفارش کرنے والے نے اپنے کلام کو دوسرے کے کلام کے ساتھ ملا دیا، یا شفیع نے اپنی درخواست کو مشفوع لہ کی درخواست کے ساتھ ملا دیا، یا محتاج اکیلا تھا تو شفیع اس کے ساتھ مل گیا۔

**والشفع:** جفت، جوڑا۔

**والشفاعة: سوال الخير من الغير للغير.** اصطلاح میں شفاعت خیر میں استعمال ہوتی ہے، اور شفاعت لغوی شر میں بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾. (النساء: ۸۵).(۱)

---

(۱) قال الراغب الأصفهاني: "الشفع: ضم الشيء إلى مثله... والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصرًا له وسائلًا عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى". (المفردات في غريب القرآن، ص۲۶۳)

وقال الرازي: "الشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئًا ويطلب له حاجة. وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر، كأن صاحب الحاجة كان فردًا فصار الشفيع له شفعًا". (مفاتيح الغيب، البقرة:۴۸، ۳/۵۸)

وقال الزيلعي: "الشفعة في اللغة مأخوذة من الشفع، وهو الضم ضد الوتر، ومنه شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم للمذنبين؛ لأنه يضمهم بها إلى الفائزين". (تبيين الحقائق ۵/۲۳۹)

وقال البيجوري: "والشفاعة لغة الوسيلة والطلب، وعرفًا سؤال الخير من الغير للغير". (تحفة المريد، ص۳۰۵)

وقال في تحفة الأعالي: "والشفاعة لغة: الوسيلة، وعرفًا طلب سؤال الخير للغير، وفيه نظر؛ فإن الشفيع قد يشفع لنفسه، والتعريف لا يشمله. وهي مأخوذة من الشفع ضد الوتر، كأن الشافع ضم سؤاله إلى سؤال المشفوع له". (ص۹۳) =

شفاعت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) شفاعة مخلوق إلى مخلوق. یعنی کسی کی سفارش کرنا کہ فلاں کا یہ کام کردو۔

(۲) شفاعة مخلوق إلى الخالِق. یعنی خالق سے مخلوق کی سفارش کرنا۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

(الف) من بعد إذنه. قال الله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾. (البقرة:۲۵۵)

(ب) كون الشفيع كاملًا. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُوْنَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾. (الأنبياء:۲۸)

اس آیت سے پہلے ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ﴾ مذکور ہے یعنی محترم عباد شفاعت کریں گے۔

(ج) مشفوع لہ کا مؤمن ہونا شرط ہے، کافر کی شفاعت نہیں ہوگی۔ ﴿إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ مؤمن ہی ہوگا۔

## شفاعت کی مشہور اقسام:

شفاعت کی مشہور اقسام کا مجموعہ "تُخمّر كدًّا" ہے۔ (یعنی شفاعت مشقت کو ڈھانپ لیتی ہے)۔

ت: تخفيف العذاب کی شفاعت۔

خ: الخروج من النار کی شفاعت۔

م: متساوي الحسنات والسيئات کی شفاعت۔

م: مستحق نار جو ابھی نار میں داخل نہیں ہوا، اس کی شفاعت۔

ر: رفع الدرجات کی شفاعت۔ اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ك: الشفاعة الكُبرَى. اس کو بھی معتزلہ مانتے ہیں۔[1]

---

= وقال العيني: "الشفاعة: هي سؤال فعل الخير وترك الضرر عن الغير لأجل الغير على سبيل الضراعة". (عمدة القاري ۱۹٦/۳. وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۱۰۳٤)

(۱) وأنكرت المعتزلة شفاعته صلى الله عليه وسلم في من استحق النار أن لا يدخلها، وفيمن دخلها أن يخرج منها، وأما الشفاعة العظمى والشفاعة في زيادة الدرجات فلا ينكرونها.

وهذه المسألة مبنية على جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة، فعندنا يجوز، فبالشفاعة أولى، وعندهم لا يجوز ذلك بدون الشفاعة، فبالشفاعة كذلك.

قال القاضي عياض: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلا، ووجوبها بصريح قوله تعالى: ﴿لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ﴾، ﴿وَلَا يَشْفَعُوْنَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾، وأمثالها، وبخبر الصادق سمعًا وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحتها في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنة عليها. (إكمال المعلم ۵٦۵/۱. وراجع للبحث التفصيلي: تبصرة الأدلة ۷۹۲/۲-۷۹۸. وتحفة المريد، ص۳۰۵. والنبراس، ص۲۳۸-۳٤۱. وشرح العقائد، ص۱۸۲-۱۸٦. ومفاتيح الغيب، البقرة:٤۸، ۵۹/۳. وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص٦۸۷-٦۹۰)

د: دخول الجنة بغير حساب.

د: دخول جميع المؤمنين في الجنة.

ا: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔[1]

## شفاعتِ محشر کے شافعین درجِ ذیل حضرات ہیں:

(۱) انبیا علیہم السلام۔

(۲) ملائکہ۔

(۳) شہید کی شفاعت۔

(۴) علما۔

(۵) مؤمنین کاملین۔

(۶) حافظِ قرآن کی شفاعت۔

(۷) شفاعة الصيام.

(۸) شفاعة القرآن الكريم.

(۹) شفاعة السِّقط.

(۱۰) شفاعة اللّٰه تعالیٰ.

''فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون، فيقول الجبارُ: بقيتْ شفاعتي، فيقبض قبضةً من النار، فيُخرج أقوامًا قد امتُحِشُوا...''. (صحيح البخاري، رقم: ۴۷۳۹)

''ثم تُشَفَّع الملائكةُ، والنبيون، والشهداء، والصالحون، والمؤمنون، فيُشفِّعُهم اللّٰهُ''.

(المستدرك للحاكم، رقم: ۸۷۷۲، وقال: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)

''يَشفَع يومَ القيامة ثلاثةٌ: الأنبياءُ، ثم العلماءُ، ثم الشهداءُ''. (سنن ابن ماجه، باب ذكر الشفاعة، رقم: ۴۳۱۳، وإسناده تالف، عنبسة بن عبد الرحمن متروك، واتهمه أبو حاتم بالوضع)

''من قرأ القرآن واستظهره، فأحل حلاله، وحرم حرامه أدخله اللّٰه به الجنة وشفَّعه في عشرة من أهل بيته كلهم قد وجبت له النار''. (سنن الترمذي، رقم: ۲۹۰۵، وإسناده ضعيف)

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھیے: شرح النووي على مسلم ۳۵/۳، باب إثبات الشفاعة. وفتح الباري ۴۲۸/۱۱، باب صفة الجنة والنار. وشفاء السقام في زيارة خير الأنام، الباب العاشر، ص ۱۶۰. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱۰۳۴/۱. وإكمال المعلم ۵۶۵/۱-۵۶۶.

"الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة". (مسند أحمد، رقم: ٦٦٢٦. والمستدرك للحاكم، رقم: ٢٠٣٦، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم. ووافقه الذهبي)

"إنّ السِّقطَ ليُراغِم ربَّه، إذا أدخَلَ أبوَيهِ النّارَ، فيُقال: أيها السِّقْطُ المُراغِم ربَّه أدخِلْ أبوَيك الجنةَ فيَجُرُّهما بسرَرِه حتى يُدخِلهما الجنة". (سنن ابن ماجه، باب ما جاء فيمن أُصيب بسِقطٍ، رقم: ١٦٠٨، وإسناده ضعيف لضعف مندل بن علي العنزي).

**اشکال:** کیا اللہ تعالیٰ دوسروں کو کہیں گے کہ فلاں کو معاف کردو؟

**جواب: شفاعة الله** سے مراد اللہ تعالیٰ کا درگزر اور معاف کرنا ہے؛ جبکہ دوسروں کی شفاعت کے نتیجہ میں لوگ یعنی مشفوع لہم نار سے نکل جائیں گے، یا جس مصیبت میں مبتلا ہیں اس سے خلاصی پائیں گے، یا رفع درجات حاصل کرلیں گے، اور آخر میں اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جہنم سے آزاد فرمائیں گے، جن کے پاس ظاہری عمل نہ تھا، صرف قلبی عمل تھا اور اس کا علم انبیا و ملائکہ کو بھی نہ تھا۔ گویا اللہ تعالیٰ کا جہنم سے آزاد فرمانا سابقہ شفاعتوں کا تتمہ ہے؛ اس لیے اس کو مشاکلت کے طور پر شفاعت کہا گیا۔

امام بیجوری لکھتے ہیں: "**وشفاعة المولى عبارة عن عفوه؛ فإنه تعالى يشفع فيمن قال: لا إله إلا الله وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل إليه ولم يعمل خيرًا قط، ليتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعة أحد**". (تحفة المريد، ص٣٠٥. وانظر أيضًا: نشر اللآلي، ص٢٢٢. وانظر لتفصيل أصحاب الشفاعة: البدور السافرة في أحوال الآخرة، ص٣٦٠-٣٧٤. والتذكرة، ص٣٩٥-٤٠٠).

**لأصحاب الكبائر كالجبال:** اس مصرعے میں معتزلہ کی تردید ہے کہ اصحابِ کبائر ان کے نزدیک مخلد فی النار ہوں گے۔ قاضی عبدالجبار معتزلی نے لکھا ہے: "**إن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبدا الآبدين ودهر الداهرين**". (شرح الأصول الخمسة، ص٦٦٦)

معتزلہ اور مرجئہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ معتزلہ اور خوارج کبیرہ کو اس قدر ثقیل بناتے ہیں کہ کفر کا حکم اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور مرجئہ کبیرہ کو بھی صغیرہ کا حکم دیتے ہیں۔

## شفاعت پر اشکال:

جب آیت کریمہ ﴿**وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ**﴾ (الشعراء: ٢١٤) نازل ہوئی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفا پہاڑی پر تشریف لے گئے اور قبائل قریش کو بلا کر کہا: "**يا فلان يا فلان يا صفية عمة رسول الله، يا فاطمة بنت رسول الله، انقذوا أنفُسكم من النار، فإنّي لا أملك لكم من الله شيئًا**". **وفي رواية: "لا أغني عنكم مِن الله شيئًا"**. (صحيح البخاري، باب ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ﴾، رقم: ٤٧٧٠.

وصحيح مسلم، باب قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ﴾، رقم: ٢٠٤ و٢٠٦) تو شفاعت کیسے ثابت ہوئی؟

جواب(۱): هٰذا في حق المشرك. خطاب میں اصل مقصود مشرکین تھے؛ اگرچہ خطاب میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا بھی نام لیا۔

(۲) "لا أغني عنكم شيئًا" میں شفاعت کی قید لگائیں گے کہ شفاعت کا یہاں استثنا ہے؛ اگرچہ مذکور نہیں، اور ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقام تخویف ہے؛ لیکن استثنا کا وجود دوسرے دلائل اور نصوص سے ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی طالب علم کو مدرسہ سے خارج کر دیا جائے اور تہدیداً کہا جائے کہ تمہارا داخلہ نہیں ہوگا اور دل میں یہ ہوتا ہے کہ درخواست دے گا، تو معاف کر دیا جائے گا۔

(۳) یہ آیت نزول شفاعت سے قبل کی ہے۔(فتح الباري ٨/٥٠٢)

علما فرماتے ہیں کہ دنیوی اعتبار سے شفاعت دعا کے مترادف ہے، یعنی دعا کرنا بھی شفاعت میں داخل ہے۔ قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْإِيْمَانِ﴾. (الحشر: ١٠)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کی تدفین کے بعد ارشاد فرمایا: "استغفِرُوا لأخيكم وسَلُوا له التَّثبِيتَ، فإنّه الآن يُسألُ" (سنن أبي داود، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم ٣٢٢١).

حضرت عائشہؓ نے سوال کیا کہ زیارتِ قبور کے وقت کیا کہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، ويرحم اللّٰه المستقدمين مِنّا والمستأخرين، وإنّا إن شاء اللّٰه بكم لَلاحِقون". (صحيح مسلم، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، رقم: ٩٧٤).

## قبر کے پاس تلاوت کا حکم:

تلاوت قرآن بھی شفاعت میں داخل ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور عبدالرحمٰن بن العلاء سے مروی ہے جو مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح ثابت ہے کہ جب کسی کو دفن کرو تو قبر کے سرہانے ﴿الٓمّٓ﴾ تا ﴿الْمُفْلِحُوْنَ﴾ اور پائنتی کے پاس سورۂ بقرہ کی آخری آیات ﴿اٰمَنَ الرَّسُوْلُ﴾ سے آخر سورت تک پڑھو۔(۱)

(۱) أما الحديث المرفوع فأخرجه الطبراني في "الكبير" (١٩/٢٢٠/٤٩١) بإسناده عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج، عن أبيه، قال لي أبي: يا بني! إذا أنا مُتُّ فألحدني، فإذا وضعتني في لحدي فقل: بسم اللّٰه وعلى ملة رسول اللّٰه، ثم سِنّ عليَّ الثرَى سِنًّا، ثم اقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة وخاتمتها، فإني سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول ذلك.

وأما الحديث الموقوف: فأخرجه البيهقي في "الدعوات الكبير" (رقم:٦٣٨) قال: أخبرنا أبو عبد اللّٰه الحافظ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا العباس بن محمد، قال: سألت يحيى بن معين عن القراءة عند القبر، فقال: حدثنا =

## سلفی حضرات کا تلاوت کے ایصالِ ثواب سے انکار:

سلفی حضرات تلاوت کے ایصالِ ثواب کے سخت منکر ہیں، قبر پر ہو یا کسی اور مقام پر۔ اُن کی تسلی کے لیے

= مبشّر بن إسماعيل الحلبي، عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج، عن أبيه أنه قال لبنيه: "إذا أدخلتموني في قبري فضعوني في اللحد، وقولوا: بسم الله وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، و سُنُّوا عليَّ التراب سَنًّا، واقرؤ وا عند رأسي أول البقرة وخاتمتها، فإني رأيت ابن عمر يستحب ذلك". ومثله في السنن الكبرى للبيهقي ٥٦/٤. وفي تاريخ ابن معين برواية الدوري، رقم:٥٢٣٨. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٢٣٠/٤٧، و٢٩٧/٥٠.

وقال البيهقي: هذا موقوف حسن. وأورده النووي في الأذكار (رقم: ٤٧٠) وقال: إسناده حسن.

ومبشّر بن إسماعيل ثقة مأمون كما في "الثقات" لابن حبان، وميزان الاعتدال. وعبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج مقبول كما في التقريب. وذكره ابن حبان في "الثقات".

ابن حبان کی توثیق کے بارے میں شیخ عوامہ لکھتے ہیں: أما أن يُقَوَّل ويشهَّر به أنه يوثق المجاهيل: فلا ينبغي، وهو من الخطأ بمكان، وبناء على هذا الفهم سهُل وشاع على الألسنة والأقلام ردّ توثيق ابن حبان للراوي إذا انفرد به...

وأولُ من رأيته أنصف ابن حبان وتوثيقه للرواة: الحافظ العراقي، فقد سأله تلميذه الحافظ ابن حجر رحمهما الله تعالى، فقال: "ما يقول سيدي في أبي حاتم ابن حبان إذا انفرد بتوثيق رجل لا يعرف حاله إلا من جهة توثيقه له، هل ينهض توثيقه بالرجل إلى د رجة من يحتج به؟، وإذا ذكر ذلك الرجل بعينه أحد الحفاظ كأبي حاتم الرازي بالجهالة، هل يرفعها عنه توثيق ابن حبان له وحده، أم لا؟"

فأجابه العراقي بقول: " إن الذين انفرد ابن حبان بتوثيقهم لا يخلوا إما أن يكون الواحد منهم لم يرو عنه إلا راو واحد. أو روى عنه اثنان ثقتان وأكثر، بحيث ارتفعت جهالة عينه... فأما من وثقهم ولا يعرف للواحد منهم إلا راو واحد، فقد ذكر ابن القطان في كتاب "بيان الوهم والإيهام" أن من لم يرو عنه إلا واحد ووثق، فإنه تزول جهالته بذلك.

وذكر ابن عبد البر أن من لم يرو عنه إلا واحد، وكان معروفًا في غير حمل العلم، كالنجدة والشجاعة والزهد احتُج به". (مقدمة المصنف لابن أبي شيبة للشيخ محمد عوامة ٨١/١-٨٣. وانظر: مقدمة "الكاشف" للشيخ محمد عوامة)

وقد نقل الخلال رجوع أحمد حين سمع هذه الرواية. وقصة أحمد مرويةٌ من وجهين كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، ٨٧-٨٨.

فالأول عن طريق الحسن بن أحمد الوراق قال: ثني علي بن موسى الحداد...

والثاني: من طريق أبي بكر بن صدقة قال سمعت عثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي.

فالأول وإن قدح فيه بعض، لكن الثاني صحيح. أبو بكر بن صدقة هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن صدقة، قال الدارقطني: ثقة ثقة. كذا في تاريخ بغداد (رقم: ٢٦٦٤) وعثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي صحب الإمام أحمد وروى عنه كما في "طبقات الحنابلة" (٢٢١/١).

ولقد سئل يحيى بن معين عن القراءة عند القبر فأجاب مستدلا بهذه الرواية ولم يقل شيئًا. كما في تهذيب الكمال (٢٣٧/٢٢).

شافعیہ کے نزدیک عبادتِ بدنیہ کا ثواب نہیں پہنچتا ہے؛ لیکن متاخرین شافعیہ کا فتویٰ ثواب پہنچنے پر ہے۔ توسل اور ایصالِ ثواب وغیرہ کے بارے میں عبداللہ الغماری نے "الردّ المحكم المتين على كتاب القول المبين" لکھی۔ "القول المبين" کسی سلفی کی تالیف ہے۔ =

ہم کہتے ہیں کہ چلو دعا تو کر سکتے ہیں، اگر کسی نے تلاوت کی اور آخر میں دعا کی کہ ''یا اللہ میری اس تلاوت کا ثواب مرحومین کو پہنچا دے''، تو دعا تو قبول ہوگی۔

عز الدین عبد السلام کا فتویٰ تھا کہ قرآن کا ثواب مردے کو نہیں پہنچتا۔ ان کی وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا تو انہوں نے فرمایا کہ: اب مجھے یقین ہو گیا کہ ایصال ثواب اموات کو نصیب ہوتا ہے۔(التذكرة للقرطبي، ص۹۳. وإتحاف السادة المتقين ۱۰/۳۷۳)

امام احمد بن حنبلؒ کا واقعہ لکھا ہے کہ کسی کی تدفین میں شریک تھے، تو ایک شخص کو دیکھا جو قبر کے پاس تلاوت کر رہا تھا، امام احمدؒ نے اس کو روک دیا۔ بعد میں جب اس تدفین سے فارغ ہو کر واپس ہو رہے تھے تو محمد بن قدامہ نے اپنی سند سے ان کو یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے سرہانے سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات تلاوت کے لیے کہتے تھے۔ امام احمدؒ نے یہ روایت سن کر کسی شخص کو اُس تلاوت کرنے والے کے پاس بھیجا کہ تلاوت کر سکتے ہو۔(الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص۸۸. وتاريخ بغداد، ترجمة علي بن موسى الحداد. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ۱/۲۲۱. وإحياء علوم الدين ۹/۴۶۳-۴۶۴).

شعبیؒ کہتے ہیں: ''**كانت الأنصار إذا مات لهم ميتٌ اختلفوا إلى قبره يقرءُون عنده القرآن**''. (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص۸۹).

## ایصالِ ثواب میں قیاس سے استدلال:

ایصالِ ثواب میں قیاس سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ میری والدہ کا انتقال ہو گیا ہے اگر کوئی صدقہ کروں تو اس کا ثواب پہنچے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں پہنچے گا۔ اس کے بعد انہوں نے ایک باغ کو صدقہ کر دیا۔ اسی طرح تلاوت بھی صدقہ کی طرح ہے۔

**أن سعد بن عبادة رضي الله عنه توفيت أمُّه وهو غائب عنها، فقال: يا رسول الله إن أمي توفيت وأنا غائب عنها، أينفعها شيءٌ إن تصدقتُ به عنها؟ قال: نعم، قال: فإني أُشهِدك أن حائطي المِخْرافَ صدقةٌ عليها.** (صحيح البخاري، باب إذا قال: أرضي أو بستاني صدقة لله، رقم: ۲۷۵۶)

ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے والد کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟

---

= اور ایک روایت میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا بھی ذکر ملتا ہے: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ''إذا مات أحدكم فلا تَحبِسوه، وأسرِعوا به إلى قبره، وليُقْرَأ عند رأسه بفاتحة الكتاب، وعند رجليه بخاتمة البقرة في قبره''. (المعجم الكبير للطبراني ۱۲/۴۴۴/۱۳۶۱۳. وأخرجه أيضًا: البيهقي في شعب الإيمان، رقم: ۸۸۵۴. والخلال في الأمر بالمعروف، ص۸۸. وفي إسناده يحيى بن عبد الله البابلُتِّيُّ، وهو ضعيف، وأيوب بن نَهِيْك منكر الحديث).

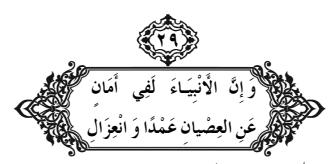
تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے سوال کیا کہ اگر تمہارے والد پر کوئی قرض ہو اور تم اس کو ادا کروگی تو ادا ہوجائے گا، یا نہیں؟ عورت نے اقرار کیا کہ ہاں ادا ہوجائے گا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی طرح تم ان کی طرف سے حج بھی کرسکتی ہو۔



**عن ابن عباس، عن أخيه الفضل، أنه كان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم غداة النحر، فأتته امرأة من خثعم فقالت: يا رسول الله! إن فريضة الله في الحج على عباده، أدركتْ أبي شيخًا كبيرًا، لا يستطيع أن يركب، أفأحجُّ عنه؟ قال: نعم، فإنه لو كان على أبيك دَينٌ، قضيتِه".** (سنن ابن ماجه، باب الحج عن الحي، رقم: ۲۹۰۹).

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عبادت میں قیاس سے کام نہیں لیا جاتا؛ لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو قرض پر قیاس فرمایا۔

نیز احادیث میں مکئی، باجرہ اور چاول کے عشر کا ذکر نہیں؛ لیکن حنطہ اور شعیر پر قیاس کرکے فقہائے کرام ان میں عشر کے قائل ہیں۔

ان مذکورہ احادیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعٰى﴾ سے مراد اعمال نہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی کی سعی ایمانی دوسرے کو فائدہ نہیں پہنچا سکتی، ورنہ صدقہ اور حج وغیرہ سب کسی کا عمل ہے جو دوسرے کو فائدہ پہنچا رہا ہے۔ اگر یہ سعی مطلق ہوتی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اس کو مقید نہ فرماتے اور صدقہ اور حج عن الغیر کو سند جواز فراہم نہ کرتے۔ (انظر: المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد بن تيمية للشيخ عبد الله الهرري، ص ۴۱۱-۴۲۱. وإتحاف السادة المتقين ۱۰/۳۶۹-۳۷۳. وشرح الصدور للسيوطي، باب في قراءة القرآن للميت أو على القبر، ص ۳۱۰-۳۱۴. والتذكرة للقرطبي، باب ما جاء في قراءة القرآن عند القبر، ص ۸۴-۹۳)

ترجمہ: اور انبیا علیہم السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے عصمت وحفاظت میں ہیں عمداً ارتکابِ معاصی سے اور نبوت کے چھین لیے جانے سے۔

اس شعر میں مصنفؒ نے عقیدۂ عصمتِ انبیا علیہم السلام کو بیان فرمایا ہے۔

**العصيان: هو مخالفة أمر الله قصدًا.** (الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص ٧٧)

**الانعزال: الخلع والانخلاع والانقطاع.** یعنی نبوت سے معزول نہیں کئے جاتے، بایں طور کہ نبوت سلب ہوجائے۔ **قال في نشر اللآلي** (ص: ١٠٦): **(الانعزال) أي: الانخلاع عن النبوة.**

**أي: النبوة لا تنخلع، أمّا الولاية فيمكن أن تنخلع.** اوراس کی مثال بلعم باعورا ہے جن کی ولایت سلب کرلی گئی تھی۔

انبیا، نبی کی جمع ہے۔ اگر نبأ سے یعنی مہموز ہوتو بروزن فعیل بمعنی فاعل یعنی مخبر ہے، اوراگر نبو معتل اللام ہوتو بروزن فعیل مبنی المفعول بمعنی مرفوع الشان ہے۔

## ولایت کی اقسام:

(۱) ولایتِ کاملہ؛ (۲) ولایتِ غیر کاملہ۔ ولایت غیر کاملہ کے سلب ہونے کی مثال اوپر گزرچکی ہے۔ اور کامل ولایت اگرچہ سلب نہیں ہوتی؛ لیکن اس کا سلب ہونا ممکن ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: "**فمن رجع رجع عن الطريق، لا من وصل إلى الفريق**". (ضوء المعالي، ص ١١٧)

حدیث میں آتا ہے: حضرت ابوسفیانؓ سے جب ہرقل نے پوچھا کہ جو مسلمان ہوجاتے ہیں کیا وہ دوبارہ اسلام چھوڑ کر مرتد بھی ہوتے ہیں؟ حضرت ابوسفیانؓ نے کہا: نہیں۔ ہرقل بولا: "**وكذلك الإيمان إذا خالط بَشَاشَةَ القُلُوب**". (صحيح البخاري، باب ﴿قُلْ يٰٓأَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا إِلٰى كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، رقم ٤٥٥٣).

**اشکال:** سلفی حضرات کہتے ہیں کسی ولی کا توسل کرنے میں یہ خرابی ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا خاتمہ

کفر پر ہوا، یا ایمان پر موت واقع ہوئی ہے۔

**جواب** ترمذی شریف میں حدیث ہے: **"إذا رأيتم الرجلَ يتعاهد المسجد، فاشهدوا له بالإيمان"**. (سنن الترمذي، باب ما جاء في حرمة الصلاة، رقم:٢٦١٧).



مذکورہ روایت میں کہا گیا ہے کہ اس شخص کے ایمان کی گواہی دو، یہ نہیں فرمایا کہ معلوم نہیں اس کا انجام کیا ہوگا؟ اور قرآن کریم میں ہے: ﴿فَمَنْ يَّكْفُرْ بِالطَّاغُوْتِ وَيُؤْمِنْ بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقٰى لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾. (البقرة:٢٥٦) جس شخص نے شیطان کا انکار کیا اور اللہ پر ایمان لایا، اس نے ایک مضبوط کڑے کو پکڑ لیا جس کے ٹوٹنے کا امکان نہیں۔ اسی طرح ایمان کی چاشنی جب دلوں میں مل جاتی ہے تو نکلنے کا نام نہیں لیتی۔ اور توسل اس محبت سے ہے جو ولی سے بحیثیت ولی ہوتی ہے۔

**اشکال:** **عن عائشة قالت تُوُفِّيَ صبيٌّ فقلتُ: طوبَى له عصفور من عصافير الجنة. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أو لا تدرين أنّ الله خلق الجنة وخلق النار، فخلق لهذه أهلًا ولهذه أهلًا"**. (صحيح مسلم، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم:٢٦٦٢).

**وعن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: أعطَى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجالاً ولم يعط رجلاً منهم شيئًا. فقال سعد: يارسول الله! أعطيت فلانًا وفلانًا ولم تعطِ فلانًا شيئًا وهو مؤمن. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أو مسلم" حتَّى أعادها سعدٌ ثلاثًا، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "أو مسلم". ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم: إنّي أُعطِي رجالًا وأدَع من هو أحبّ إليَّ منهم لا أعطيه شيئًا مخافةَ أن يُكبُّوا في النار علَى وجوههم"**. (سنن أبي داود، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم:٤٦٨٣).

**وعن خارجة بن زيد بن ثابت عن أمّ العلاء، وهي امرأة من نسائهم بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: طار لنا عثمانُ بن مظعون في السُكنَى حين اقترَعت الأنصارُ علَى سكنى المهاجرين، فاشتكى فمَرَّضْناه حتَّى تُوُفِّيَ، ثم جعلناه في أثوابه، فدخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله. قال: "وما يُدريك؟" قلت: لا أدري والله. قال: "أمّا هو فقد جاء ه اليقين، إنّي لأرجو له الخير من الله. والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي ولا بكم". قالت أمّ العلاء: فوالله لا أُزكّي أحدًا بعده**. (صحيح البخاري، باب العين الجارية في المنام، رقم:٧٠١٨).

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی کے ولی ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔

**جواب:** ولی کو ہم ولی سمجھیں گے اور مؤمن کو مؤمن سمجھیں گے۔ حدیث میں آتا ہے کہ مرنے کے بعد جس شخص کی لوگ تعریف کریں اور اچھا بتائیں تو اس کے جنتی ہونے کی گواہی دو۔

**عن أنس بن مالك قال: مَرُّوا بجنازة فأثنوا عليه خيرًا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "وجبت". ثم مَرُّوا بأخرى فأثنوا عليه شرًّا، فقال: "وجبت". فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبتْ؟ قال: "هذا أثنيتم عليه خيرًا، فوجبت له الجنة. وهذا أثنيتم عليه شرًّا، فوجبت له النار. أنتم شهداءُ الله في الأرض".** (صحيح البخاري، باب ثناء الناس على الميت، رقم:۱۳۶۷)

اور مذکورہ بالا احادیث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ غیب پر وحی اور مشاہدہ کے بغیر قطعی حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے مت لگاؤ۔ **فهذا من قبيل تهذيب الألفاظ** حدیث میں الفاظ کے استعمال میں احتیاط کی تلقین ہے، جیسا کہ قرآن میں آتا ہے: ﴿لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوا انْظُرْنَا﴾. (البقرة: ۱۰٤)۔ اسی طرح اگر کسی کے بارے میں جنتی کہو تو إن شاء اللہ کہو، یا رجا اور امید کا لفظ استعمال کرو۔

امام نووی فرماتے ہیں: **"وأجاب العلماء بأنه لعله نهاها (أي: عائشة رضي الله عنها) عن المسارعة إلى القطع (أي: في قولها: طوبى له عصفور مِن عصافير الجنة) من غير أن يكون عندها دليل قاطع، كما أنكر على سعد بن أبي وقاص في قوله: أعطه إني لأراه مؤمنًا. قال: أو مسلمًا. الحديث".** (شرح النووي على مسلم ۲۰۷/۱٦. وانظر: مرقاة المفاتيح، باب الإيمان بالقدر ۱۵۵/۱)

انبیا معصوم ہوتے ہیں اور اولیاء اللہ محفوظ ہوتے ہیں۔

**العِصمة: ملكة تمنع العبد من ارتكاب المعصية.** (۱)

**الحفاظة: عدم ارتكاب المعصية عادةً، ولكن يمكن أحيانًا أن يرتكب المعصية.**

## عصمتِ انبیا اور حفاظتِ اولیا کے درمیان فرق:

حضرت شاہ ولی اللہ نے ایک قلمی مکتوب میں عصمتِ انبیا اور حفاظتِ اولیا کے درمیان ایک عمدہ فرق بیان

---

(۱) قال الباجوري: "العصمة لغة: مطلق الحفظ. واصطلاحًا: حفظ الله للمكلف من الذنب مع استحالة وقوعه". (تحفة المريد، ص۲۲۲)

وقال في تحفة الأعالي (ص٥٦): "وقال بعضهم العصمة فضل الله ولطفه، ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة في الإقدام على الطاعة، والامتناع عن المعصية، وإليه مال الشيخ أبو منصور الماتريدي حيث قال: العصمة لا تزيل المحنة، أي: الابتلاء والامتحان، يعني لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية؛ بل هي لطف من الله يحمله على أفعال الخير، ويزجره عن الشر، وأبقى الاختيار تحقيقًا للابتلاء والاختيار". (وانظر: شرح المواقف ۳۰٦/۸. وتحرير التيسير ۳۰/۳. ومنح الروض الأزهر، ص۱۷۷)

کیا ہے کہ عدمِ عصمت سے شرعی قباحت لازم آئے گی؛ اس لیے کہ اگر انبیا معصوم نہ ہوں؛ بلکہ فاسق ہوں تو (نعوذ باللہ) مردود الشہادۃ ہوں گے اور واجب الاتباع نہ رہیں گے۔ اس کے برخلاف عدمِ حفاظت سے شرعی قباحت لازم نہیں آئے گی، اس لیے کہ اگر معصیت کا صدور ہو بھی جائے، جیسا کہ امکان ہے تو ولی نبی کی طرح واجب الاتباع نہیں ہوتا۔[1]

## عصمتِ انبیا میں اختلاف:

**معتزلہ کے نزدیک:** ابوالہذیل اور ابوعلی معتزلی کے نزدیک قبل النبوۃ ارتکاب معصیت ہوسکتا ہے؛ البتہ قاضی عبدالجبار اور اکثر معتزلہ کے نزدیک انبیا قبل النبوۃ بھی کبیرہ کے ارتکاب سے معصوم ہیں۔ **"إن الكبيرة غير جائزة على الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها"**. (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص ۵۷۵. وانظر: مفاتيح الغيب ۳/۴۵۵، البقرة: ۳۶)

**اشاعرہ کے نزدیک:** جو صغائر حقارت آمیز نہیں اُن معاصی سے عصمت ضروری نہیں ہے۔ (شرح المواقف ۸/۲۸۸)

**ماتریدیہ کے نزدیک:** انبیا ہر قسم کے صغائر و کبائر سے معصوم ہیں۔ (شرح الفقه الأكبر للماتريدي، ص ۱۳۳)

تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلے قول سے خلافِ اولیٰ مراد لیا جائے۔ یعنی اشاعرہ صغائر سے خلافِ اولی مراد لیتے ہیں۔

---

(۱) علامہ شمس الحق افغانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: متکلمین کی کتابوں میں عصمت اور محفوظیت کے درمیان فرق کا ذکر موجود نہیں؛ البتہ شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ایک قلمی مکتوب جو رسالہ "الرحیم" شمارہ اکتوبر ۶۵ء میں شائع ہوا تھا، اس میں شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے "العصمة: التحفظ من الذنوب ولزوم المحذورية الشرعية". چونکہ شرع نے پیغمبر کی پیروی کا حکم دیا ہے؛ اس لیے معصیت کی صورت میں محذور شرعی لازم آجاتا ہے اور اولیا کی پیروی کا حکم نہیں دیا گیا ہے؛ لہٰذا اولیا کی معصیت کی صورت میں محذورِ شرعی لازم نہیں آتا۔ (عصمت انبیا، وحرمت صحابہ- از افادات علامہ شمس الحق افغانیؒ، ص۴)

علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "حضرات علما نے تحقیق فرمائی ہے کہ ایک ہے معصوم اور ایک ہے محفوظ، معصوم وہ ہے جس سے گناہ ومعصیت کا صدور محال ہو، اور محفوظ وہ ہے جس سے صدور معصیت محال تو نہ ہو؛ لیکن اس سے کوئی معصیت صادر نہ ہو۔ یا آسان اور سادہ لفظوں میں یوں تعبیر کریں گے کہ معصوم وہ ہے جو گناہ کر ہی نہیں سکتا، اور محفوظ کے معنی یہ ہیں کہ گناہ کر تو سکتا ہے؛ لیکن کرتا نہیں۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انبیائے کرام معصوم ہیں اور اولیائے کرام رحمہم اللہ محفوظ ہیں"۔ (عصمت انبیا وحرمت صحابہ، ص۵-۶)

قال في تحفة الأعالي، ص ۵۵: "إن العصمة أرقى من الحفظ، إذ هي عدم خلق الذنب في الشخص بخلاف الحفظ، فإنه خلق الذنب فيه، لكن حفظه الله من ارتكابه". وانظر أيضًا للفرق بين العصمة والحفاظة: معارف القرآن ۱/۱۴۶ لمولانا إدريس الكاندهلوي.

## عصمت کا تعلق متعدد امور سے ہے:

(۱) عقائد سے، قال اللّٰه تعالی: ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَآ إِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ﴾. (الأنبياء: ۵۱)

(۲) تبلیغ سے۔ اگر یہ تقصیر صادر ہو جائے تو اس سے زیادہ بڑی تقصیر کوئی اور نہ ہوگی؛ اس لیے کہ یہ مقصودِ بعثت کے خلاف ہے۔

(۳) کبائر سے بالاتفاق معصوم ہوتے ہیں۔

(۴) صغائر سے۔ جو صغائر حقارت اور خِسّت سے تعلق رکھتے ہیں اُن سے محفوظ ہیں۔

عصمت انبیا علیہم الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں ماتریدیہ اور محققین اشاعرہ کا صحیح اور محقق مسلک یہ ہے کہ انبیا علیہم السلام نبوت کے بعد اور نبوت سے پہلے بھی ہر قسم کے صغائر و کبائر سے معصوم ہیں۔(۱)

---

(۱) علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "بل عصموا من الصغائر والكبائر جميعًا قبل النبوة وبعدها". (عمدة القاري ۴۱۳/۱۰، باب استغفار النبي صلى اللّٰه عليه وسلم في اليوم والليلة)

اسی طرح ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "إذ الأنبياء معصومون قبل النبوة وبعدها عن كبائر الذنوب وصِغارِها ولو سهوًا على ما هو الحق عند المحققين، وإن كان الأكثرون على خلافه". (مرقاة المفاتيح ۱۲۷/۱. باب الكبائر وعلامات النفاق)

وقال الماتريدي في شرح الفقه الأكبر: "(والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح) يعني قبل النبوة وبعدها، (وقد كانت منهم زلات وخطايا) مثال الزلات: أكل آدم من الشجرة. ومثال الخطايا: قتل موسى رجلا من قوم فرعون، فإنه لم يقصد قتله أصلا، بل قد ضربه بيده ليدفعه عن الإسرائيلي فوقع الضرب قصدًا، والقتل خطئًا، والقتل زلة أيضًا؛ لأن كل خطأ زلة، وليس كل زلة خطأ، فبينهما عموم وخصوص مطلقًا؛ لأن الزلة قد تكون بالخطأ، وقد تكون بالسهو، وقد تكون بترك الأولى والأفضل.

وقال الإمام عمر النسفي في التفسير: أئمةُ سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على أفعال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ لأنها نوع ذنب، ويقولون: فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل، فعُوتبوا عليه؛ لأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير". (شرح الفقه الأكبر للماتريدي، ص۱۳۳. وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه "أبو حنيفة حياته وعصره" (ص۱۸۷): "و نسبة هذا الشرح إلى الماتريدي موضع نظر".)

وقال في نشر اللآلي (ص۱۰۵): "وأما الصغائر فما فيه خِسّة لا يصدر منهم لا عمدا ولا سهوا، وذلك كسرقة لقمة ونحوه، وأما ما ليس فيه خسة ففي صدوره سهوًا خلاف، والذي جرم به الإمام أبوإسحاق الإسفرائيني وأبو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض أن الصغائر لا تصدر منهم أيضًا لا عمدا ولا سهوا، وهو الذي ندين اللّٰه تعالى به". وانظر: شرح النووي على مسلم ۵۳/۳-۵۴)

شیخ محمد بخیت المطیعی لکھتے ہیں کہ "سهوًا" کی قید لگانے کی ضرورت نہیں: "كما جاز عليهم الزلة يجوز عليهم الخطأ والسهو، لأنه لا يكون معصية أصلا حال الخطأ ولا حال السهو، بل هو معصية إذا لم يكن خطأً أو سهوًا. وعلى هذا فلا حاجة لما نقلناه عن العطار، بل يكفي أن يقال إنهم معصومون لا يصدر عنهم ذنب أصلاً لا صغيرة ولا كبيرة قبل النبوة ولا بعدها، ولا حاجة إلى قولهم لا عمدا ولا سهوا لأنه لا يتصور شرعًا أن تكون المعصية سهوا، والمراد بالسهو ما يشمل الخطأ". (حاشية الشيخ محمد بخيت الميطيعي على نهاية السؤال ۸/۳)

## عصمت انبیا علیہم السلام کے دلائل:

حضرت مولانا ادریس صاحب کاندھلویؒ نے اپنی تفسیر ''معارف القرآن'' میں سورۂ بقرہ میں حضرت آدم علیہ السلام کے قصہ کے ذیل میں عصمت انبیا کے دلائل تفصیل سے بیان فرمائے ہیں۔ ان میں سے چند دلائل بمعہ اضافہ وترمیم ملاحظہ فرمائیے:

(۱) ﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّٰهَ﴾. (النساء: ۸۰) جس طرح اللہ تعالیٰ ہر عیب اور ظلم و ناانصافی وغیرہ سے پاک ہیں، اسی طرح اللہ کے فرستادہ انبیا اور رسل اس ذاتِ کریم کی نافرمانی اور عصیان سے پاک اور معصوم ہوتے ہیں۔

(۲) ﴿لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْدًا عَلَيْكُمْ﴾. (الحج: ۷۸) اور گواہ عادل ہوتا ہے۔

(۳) ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا﴾. (النساء: ۱۴) یہ نافرمانی کی سزا ہے اور نبی مستحق نار نہیں ہو سکتے۔

(۴) ﴿وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِيْنًا﴾. (الأحزاب: ۳۶)

(۵) اس عالم میں دو ہی جماعتیں ہیں حزب اللّٰہ یا حزب الشیطان۔ اگر انبیا علیہم السلام سے معصیت کا صدور ہو، تو حزب اللہ میں شمار کیسے ہوں گے؟

(۶) شیطان نے کہا: ''وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ﴾. (الحجر: ۳۹-۴۰) اگر ان مخلصین میں انبیا علیہم السلام بھی شامل نہ ہوں تو اور کون ہوگا؟ بل هم علی رأسهم.

(۷) ﴿كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ﴾. (یوسف: ۲۴) اللہ تعالیٰ ہر برائی اور فحش کو انبیا علیہم السلام سے پھیر دیتے ہیں۔ ان کا معصیت کی طرف جانا تو درکنار اگر معصیت ان کے قریب آئے تو بھی اس کو اُن سے دور رکھا جاتا ہے۔

(۸) ﴿يَا نِسَآءَ النَّبِيِّ مَنْ يَّأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُّضٰعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾. (الأحزاب: ۳۰) یہ تو ان کی ازواج کا معاملہ ہے، تو نبی کے لیے بطریق اولیٰ ہوگا۔

(۹) ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَّغُلَّ وَمَنْ يَّغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾. (آل عمران: ۱۶۱) آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی خیانت کر ہی نہیں سکتا، جیسے فرمایا: ﴿مَا كَانَ لِلّٰهِ أَنْ يَّتَّخِذَ مِنْ وَّلَدٍ﴾. (مریم: ۳۵)

غلول کا ایک معنی ہے: مالِ غنیمت میں خیانت کرنا، اور دوسرا معنی مطلقاً خیانت کے ہیں۔ یہاں نکرہ سیاق

---

= شیخ محمد عوامہ نے اس موضوع پر اپنی کتاب ''حجية أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم'' (ص ۱۵-۱۸) میں اچھی بحث کی ہے۔ نیز نورالدین صابونی کی کتاب ''المنتقى من عصمة الأنبياء'' میں بھی عصمت انبیا کے متعلق اچھے فوائد ہیں۔

نفی میں واقع ہے؛ اس لیے مراد مطلقاً خیانت ہوگی جس میں عموم ہے۔ خیانت فی القول بھی ہوتی ہے اور فی العمل اور فی القلب أي: في العقيدة بھی۔ تو انبیا علیہم السلام اپنے اقوال، اعمال و افعال، اور خیانت فی العقیدہ، تینوں قسم کی خیانتوں سے پاک اور معصوم ہیں۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص ٤١-٤٨. وعصمت انبیا علیہم الصلوۃ والسلام- علامہ شمس الحق افغانی، ص۶-۹)

شعر میں عمداً کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ بعض اشاعرہ سہواً کے قائل ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا: **يا رسول الله أكتبُ ما أسمع منك؟ قال: "نعم". قلتُ: عند الغضب وعند الرضا؟ قال: "نعم، إنه لا ينبغي لي أن أقول إلا حقًّا".**

(المستدرك على الصحيحين، رقم:٣٥٨)

# عصمتِ انبیا علیہم السلام پر اشکالات وجوابات

حضرت آدم علیہ السلام:

شرحِ عقائد میں مذکور ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرنے والے پر کفر کا اندیشہ ہے۔

**"فإنكار نبوته على ما نُقِل عن البعض يكون كفرًا".** (شرح العقائد، ص ٢٠٩)

حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا آدم نبی تھے؟ آپ نے فرمایا: **نَعَم**. پھر دریافت کیا گیا کہ آدم اور نوح علیہما السلام کے درمیان کتنا زمانہ گذرا ہے؟ فرمایا: **عشرة قرون** (دس صدیاں)، پھر نوح اور ابراہیم علیہما السلام کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو فرمایا: **عشرة قرون**. پھر رسولوں کی تعداد پوچھی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تین سو تیرہ (۳۱۳) اور انبیا علیہم السلام کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار بتائی۔[1]

حاکم نے مستدرک میں روایت نقل فرمائی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدم علیہ السلام نبی تھے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **نَعَم، معلَّم مكلَّم**. حاکم نے اس روایت کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے، اور امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ (المستدرك على الصحيحين، رقم: ٣٠٣٩)

---

(١) المعجم الكبير للطبراني ٧٥٤٥/١١٨/٨، بسند صحيح. وأخرجه أيضًا: ابن حبان في صحيحه (رقم: ٦١٩٠. والحاكم في المستدرك (رقم: ٣٠٣٩) وصحَّحه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" ١١٣/١: هذا على شرط مسلم ولم يخرّجه. وأخرجه أيضًا مطوّلاً أو مختصرًا: مسلم، رقم:٢٢٨٧. وأحمد، رقم:١٠٩٨٣، و٢٥٤٦، و١٠٩٨٧، و٢١٥٤٦، و٢٢٢٨٨. والترمذي، رقم:٣١٤٨. وابن ماجه، رقم:٤٣٠٨. وابن أبي شيبة في المصنف، رقم:٣٦٠١٣. وغيرهم.

اور یہ بات یقینی ہے کہ معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔

وقال عليه الصلاة والسلام: ''أنا سيد ولد آدم ولا فخر...، وما من نبي يومئذٍ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي''. (سنن الترمذي، باب فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:۳۱۴۸. وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف ۵/۲۱۳، مع تعليق الدكتور بشار عواد).



اشکال (۱): آدم علیہ السلام نے نہی کے باوجود ممنوعہ درخت سے کھایا اور خود آدم علیہ السلام نے اقرار کیا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ﴾. (الأعراف:۲۳) ظلم کا معنی گناہ ہے، اور ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾. (البقرة:۳۷) جو قبول توبہ پر دلالت کرتا ہے، وہ گناہ کے بعد ہی ہوتا ہے۔

جواب: آدم علیہ السلام سے یہ خطا انسانی بھول چوک کی وجہ سے ہوئی، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾. (طه:۵) اس آیت میں اولاً نسیان کا ذکر کیا گیا، اور پھر اس کی تاکید کے لیے عزم اور ارادہ نہ ہونا ذکر کیا گیا کہ آپ سے یہ عمل نسیاناً صادر ہوا آپ کا ارادہ حکم عدولی کا نہیں تھا۔ چونکہ نسی بھی کبھی قصداً ترک کرنے کے معنی میں آتا ہے؛ ﴿كَذٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَكَذٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾. (طه:۱۲۶) میں نسیان قصداً ترک کے معنی میں ہے؛ اس لیے اس کے بعد ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ آیا۔

اشکال (۲): اگر نسیان تھا، تو ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْاٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ﴾. (الأعراف:۲۰) کا کیا معنی ہوگا؟ معلوم ہوا کہ شیطان کے وسوسے کا نتیجہ تھا، نسیان نہیں تھا۔

جواب (۱): شیطان کے وسوسے سے درخت کی محبت پیدا ہوئی، اور جب کسی شے کی محبت غالب ہو جاتی ہے تو نسیان کا غلبہ ہوتا ہے۔ گرمی کے موسم میں پیاس کے غلبہ سے پانی کی محبت غالب ہو جاتی ہے اور بھول کر روزہ کی حالت میں بھی عام عادت کی طرح پانی پی جاتا ہے؛ جبکہ سردیوں میں پانی کی زیادہ رغبت نہ ہونے کی وجہ سے ایسا کم ہوتا ہے۔

(۲) خطا اجتہادی تھی کہ انھیں ممنوعہ درخت کی نوع اور قسم سے منع کیا گیا تھا، اور انھوں نے ممنوعہ درخت کی ذات تک ہی نہی کو محدود سمجھا، یعنی جس کی طرف اشارہ ہوا تھا اس کو نہیں کھایا؛ بلکہ اس نوع کے دوسرے درخت سے کھایا۔

(۳) نہی شفقت کے لیے تھی، تحریمی نہیں تھی، جیسے حکیم کہے کہ فلاں چیز مت کھانا اور مریض اس کو کھا لیتا ہے۔ جنت میں نہی تحریمی نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ جنت مکلّف کرنے کی جگہ نہیں ہے، تو نہی ارشادی تھی اور شفقت کی خاطر تھی، اور نہی ارشادی کی خلاف ورزی کو معصیت نہیں کہتے۔

(۴) نہی تنزیہی تھی، اور تنزیہی کی خلاف ورزی کو معصیت نہیں کہا جاتا۔ جنت میں بہتر اور غیر بہتر کا تو اختلاف ممکن ہے؛ لیکن حرام اور غیر حرام کا اختلاف نہیں ہوسکتا۔



اور ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ میں جو لفظ ظلم آیا ہے، تو ظلم کا لفظ نقصان کے معنی میں بھی مستعمل ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿اٰتَتْ اُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِّنْهُ شَيْئًا﴾. (الكهف:۳۳) تو ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنْفُسَنَا﴾ کا مطلب یوں ہوگا کہ ہم نے اپنا ایسا نقصان کیا کہ جنت کی نعمتوں سے محروم ہوگئے۔ اور ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ میں جو توبہ کی قبولیت کا ذکر ہے تو توبہ غیر اولیٰ کام سے بھی ہوسکتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزانہ ستر مرتبہ استغفار کرتے تھے، اور یہ استغفار کسی معصیت کے سبب سے نہ تھا۔ توبہ کا مطلب اللہ تعالی کی طرف رجوع کرنا ہے۔ بندہ عجز وانکساری سے اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ رحم وکرم سے بندوں پر التفات فرماتے ہیں۔

ان چار جوابات کے علاوہ بھی جوابات دئے گئے ہیں؛ لیکن یہ کافی ہیں۔ ہم نے ان چاروں جوابات کو اس مسجّع عبارت میں درج کیا ہے: **۱-نسيان إنساني. ۲- أو خطأ اجتهادي. ۳- أو نهي إشفاقي. ٤- أو نهي تنزيهي لا تحريمي.**

**اشکال (۳):** حضرت آدم علیہ السلام نے شرک فی التسمیہ کیا اور یہ کام گناہ سے کم نہیں، ﴿فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَآءَ فِيْمَآ اٰتٰهُمَا﴾. (الأعراف:۱۹۰) اور اس میں تثنیہ کی ضمیر کا مرجع آدم وحوا علیہما السلام کو بتایا گیا ہے۔ اور اس کی تشریح میں ترمذی کی ایک روایت کو پیش کرتے ہیں: **حدثنا محمد بن المثنى قال: حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثنا عمر بن إبراهيم، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لما حملت حواء طاف بها إبليس، وكان لا يعيش لها ولد، فقال: سمّيه عبد الحارث، فسمّته عبد الحارث، فعاش ذلك. فكان ذلك من وحي الشيطان وأمره".** (سنن الترمذي، باب ومن سورة الأعراف، رقم:۳۰۷۷)

**جواب (۱):** اس آیت کا ابتدائی حصہ حضرت آدم وحوا علیہما السلام کے ساتھ متعلق ہے، یعنی ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ﴾؛ لیکن ﴿لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾، اور آیت کے بقیہ حصہ کا تعلق مطلق زوج اور زوجہ کے ساتھ ہے، اگر آدم وحوا علیہما السلام مراد ہوتے، تو لتسكن إليها اور تغشّتها ضمیر مؤنث آتی اور اس کا مرجع نفس ہوتا جو مؤنث سماعی ہے؛ مگر ﴿لِيَسْكُنَ﴾ اور ﴿تَغَشّٰهَا﴾ سے معلوم ہوا کہ مطلقاً زوج اور زوجہ مراد ہیں۔ اور قرآن کریم میں اس کے اور بھی نظائر ہیں مثال کے طور پر ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِيْنٍ﴾. (المؤمنون:۱۲-۱۳) ابتدا میں آدم علیہ السلام کا بیان ہے اور ﴿جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً﴾ سے ان کی اولاد مراد ہے۔ اور اس کے بعد ﴿فَتَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾. (الأعراف:۱۹۰) آیا ہے، "يشركان"

نہیں آیا۔ اور نبی تو شرک کی جڑ کاٹنے کے لیے مبعوث ہوتا ہے، وہ کیسے شرک کا ارتکاب کرسکتا ہے؟

(۲) بعض علما کہتے ہیں کہ ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَآءَ﴾ سے مراد قصی بن کلاب اور اس کی بیوی ہے جو اپنے بچوں کے مشرکانہ نام رکھتے تھے، جیسا کہ قصی نے اپنے بیٹوں کا نام: عبد العزّٰی، عبد الدار، عبد مناف اور پوتے کا نام عبد شمس رکھا۔ اللہ تعالیٰ سے تندرست بچہ مانگا اور جب اللہ تعالیٰ نے عطا کردیا تو مشرکانہ نام رکھے۔

(۳) اور بالفرض اگر عبد الحارث نام رکھا بھی ہو تو حارث کے معنی کاسب کے ہیں، اور دنیا میں ہر آدمی کاسب ہوتا ہے، تو حارث سے مراد آدم علیہ السلام ہیں کہ وہ بھی کاسب تھے، اور عبد الحارث کا مطلب آدم علیہ السلام کا غلام۔ دوسرے جوابات بھی تفاسیر میں مذکور ہیں۔

## ترمذی شریف کی روایت کا جواب:

ترمذی شریف کی روایت جو حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اس روایت پر تین اشکالات کئے ہیں:

(۱) عمر بن ابراہیم ضعیف ہیں۔ ابوحاتم نے ان کے بارے میں **لا يحتج به** کہا ہے۔

(۲) اس کے موقوف اور مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، درحقیقت یہ حدیث موقوف ہے، بعض راویوں سے غلطی ہوئی اور اس نے اسے مرفوع بنادیا؛ اس لیے کہ حدیث کے ظاہر سے پتا چلتا ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہے۔

(۳) حسنؒ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، اور خود حسنؒ آیت کا ترجمہ مطلقاً زوج اور زوجہ کرتے ہیں۔ نیز حسنؒ نے ''عن'' سے روایت کیا ہے، جبکہ حسنؒ مدلّس ہیں، اور ان کی تدلیس عن الصحابہ بعض ناقدین رجال کے ہاں قابل قبول نہیں۔ (تفسير ابن كثير، الأعراف: ١٨٩)

شیخ بشار سنن ترمذی کی اس حدیث نمبر ۳۰۷۷ کے ذیل میں لکھتے ہیں: **''عمر بن إبراهيم هذا شيخ بصري، وهو ضعيف في روايته عن قتادة خاصة، ثم أن الحسن لم يسمع كل ما رواه عن سمرة، فإسناد الحديث ضعيف''**. (١٦٠/٥)

الاسرائیلیات والموضوعات میں ابوشُہبہ مذکورہ آیت سے متعلق احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: **''وهذه الآثار يَظهَر عليها –والله أعلم– أنها مِن آثار أهل الكتاب''**. (الإسرائيليات والموضوعات، ص: ٢٧٦).

## حضرت نوح علیہ السلام:

**اشکال:** حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کے بارے میں فرمایا: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾. (هود: ٤٥)

کہ میرا بیٹا میرے خاندان اور اہل میں سے ہے، تو ان کو بھی کشتی میں سوار ہونا چاہیے کہ غرق ہونے سے بچ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ (هود: ٤٦) یہ آپ کے اہل میں سے نہیں۔ تو گویا بارگاہ الٰہی میں ایسا سوال کیا جو ان کی شان کے مناسب نہیں۔

**جواب:** مختار قول یہی ہے کہ ان کا بیٹا منافق تھا اور اپنے باپ سے ملا کرتا تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام پر اس کا نفاق ظاہر نہیں ہوا؛ جبکہ باطن میں وہ کفار سے ملا ہوا تھا۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ تو بات ہی ختم ہوگئی۔ حضرت نوح علیہ السلام چونکہ عالم الغیب نہ تھے؛ اس لیے سوال میں معذور ہوئے۔ (دیکھیے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ٥٧-٦٠. والفصل في الملل ٤/١٣. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانی، ص ٢٥-٢٦)

## حضرت ابراہیم علیہ السلام:

**اشکال:** حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف حدیث میں تین کذبات کی نسبت کی گئی ہے؛ حالانکہ کذب گناہ ہے۔

**عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لم يكذب إبراهيم عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات: ثنتين في ذات الله، قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وواحدة في شأن سارة، فإنه قدم أرض جبّارٍ ومعه سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إنّ هذا الجبار إنْ يعلم أنّكِ امرأتي يَغلبْني عليكِ، فإنْ سألك فأخبريه أنكِ أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإني لا أعلم في الأرض مسلمًا غيري وغيركِ". الحديث.** (صحيح مسلم، رقم: ٢٣٧١. وصحيح البخاري، رقم: ٢٢١٧)

**جواب (۱):** یہ ثلاث کذبات نہیں؛ بلکہ حقیقۃً یہ توریہ کے قبیل سے تھے۔
توریہ: قریبی معنی کو چھوڑ کر لفظ کا بعید معنی کسی مصلحت کے سبب اختیار کرنا۔
تقیہ: صراحتاً جھوٹ کہنا بغیر کسی خاص ضرورت کے۔

معنی بعید سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی بھی لیا جاسکتا ہے؛ جبکہ مخاطب متبادر اور قریبی معنی لے لیتا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے موقعہ پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے توریہ کے طور پر یہ الفاظ کہے: "**هذا الرجل يهديني السبيل**". (صحيح البخاري، رقم: ٣٩١١) کہ یہ شخص مجھے راستہ دکھاتا ہے۔ مخاطب نے سمجھا کہ رہبر کو ساتھ لیا ہے، اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے راستہ سے اسلام کا راستہ مراد لیا۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ﴿هٰذَا رَبِّي﴾ کہنا بھی قابل اشکال نہیں؛ اس لیے کہ اس کا مطلب ہے: "**أي: حسب قولكم**" بقول تمہارے یہ میرا رب ہے، تو پھر دیکھا جائے گا کہ یہ باقی بھی رہتا ہے

یا غائب ہوجاتا ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ نے ان کے قلب میں حجت القاء فرمائی۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنٰهَا إِبْرَاهِيْمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾. (الأنعام:۸۳) اور دوسری جگہ ہے: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرٰهِيْمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عٰلِمِيْنَ﴾. (الأنبياء: ۵۱) جب ابراہیم علیہ السلام پہلے ہی سے رشد وہدایت پر تھے، تو پھر گناہ کہاں؟! اور ﴿إِنِّي بَرِيْءٌ مِمَّا تُشْرِكُوْنَ﴾. (الأنعام:۷۸) کہا، بريء مما أشرك نہیں کہا، اور آپ نے یہ توریہ حجت الزامی کے طور پر کیا، جو زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔

''أُختي'' اہلیہ کے بارے میں فرمایا۔ اور اس سے قبل زوجہ محترمہ سے کہہ دیا تھا کہ اس سرزمین میں صرف میں اور آپ مسلمان ہیں اور اسلام کے رشتہ سے ہم اسلامی بہن بھائی ہیں۔ تو یہی معنی مراد لیے۔

﴿إِنِّي سَقِيْمٌ﴾ کہا، مراد روحانی اذیت اور تکلیف لی، جو قوم کے مشرکانہ اعمال سے ان کو پہنچی۔ جیسے اردو میں کہتے ہیں: میری طبیعت خراب ہے۔

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيْرُهُمْ﴾ میں كبيرهنّ نہیں کہا؛ بلکہ هُم کہا جو ذوی العقول کی طرف راجع ہوتی ہے، اور بڑے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے۔ اور حدیث میں جو آتا ہے: ﴿لم يكذب إبراهيم إلّا ثلاث كذبات﴾. (صحيح البخاري، رقم:۳۳۵۸) امام رازیؒ نے حدیث کو رد کردیا ہے اور کہا کہ ابراہیم علیہ السلام کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے کے بجائے بہتر ہے کہ راوی کو ضعیف قرار دیا جائے، اور اللہ تعالیٰ نے خود ﴿صِدِّيْقًا نَبِيًّا﴾. (مريم: ۴۱) فرمایا ہے؛ یا حدیث میں کذب سے مشابہ بالکذب یعنی توریہ مراد ہے۔[1]

لیکن آیت میں کذبِ صریح کی نفی ہے؛ کیونکہ انھوں نے توریہ فرمایا تھا۔ اگر غور کیا جائے تو ان تین واقعات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کذب کی نفی میں بہت مبالغہ ہے کہ ایسے خطرناک اور نازک مواقع پر بھی توریہ کا سہارا لیا اور جھوٹ سے اجتناب فرمایا۔

**اشکال:** ابراہیم علیہ السلام اپنے اہل کو بے آب وگیاہ زمین میں تنہا چھوڑ کر چلے گئے۔

**جواب:** اللہ تعالیٰ ہی کا حکم تھا۔ اور حدیث میں آتا ہے کہ حضرت ہاجرہ نے جب پوچھا کہ کیا اللہ تعالیٰ کا حکم ایسا ہے؟ تو ابراہیم علیہ السلام نے کہا: ہاں۔ اس پر حضرت ہاجرہ بولیں: ''إذنْ لا يُضَيِّعنا'' پھر تو وہ ہم کو ضائع نہ فرمائے گا۔ (صحيح البخاري، باب قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللّٰهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلًا﴾، رقم: ۳۳۶۴. وانظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۶۱-۸۲. والفصل في الملل ۴/ ۱۵-۱۸. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانیؒ ص ۲۷-۳۳)

---

(۱) قال الرازي: قلت لبعضهم: هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل؛ لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز، فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم بكذب الرواة العدول؟ فقلت: لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي وبين نسبته إلى الخليل عليه السلام كان من المعلوم بالضرورة أن نسبته إلى الراوى أولى، ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون المراد بكونه كذبا خبرا شبيها بالكذب؟ (مفاتيح الغيب ۲۶/ ۱۴۸، الصافات: ۸۳-۹۴)

حضرت لوط علیہ السلام:

**اشکال:** اپنی صاحبزادیوں کو فساق وفجار پر پیش کیا، جیسا کہ آیت میں ہے: ﴿هٰـؤُلَآءِ بَنَـاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾. (هود:۷۸).

**جواب:** آیت کے الفاظ میں خود جواب موجود ہے کہ ان کے ساتھ پاکیزگی سے نکاح کرو، اور اس وقت مشرک سے نکاح جائز تھا؛ بلکہ ابتدائے اسلام میں بھی جائز تھا، ۶ ھ میں نکاح کی ممانعت نازل ہوئی۔ (انظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۳۱. والفصل في الملل ۴/۱۹-۲۰. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانیؒ ص۳۳)

حضرت یوسف علیہ السلام:

**اشکال:** چالیس برس تک اپنے والدمحترم کو اپنے بارے میں کوئی اطلاع نہ دی اور والدمحترم ان کی جدائی میں اتنے روئے کہ نابینا ہو گئے۔

**جواب:** یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت یعقوب علیہ السلام کی ابتلاء کی تکمیل کے لیے تھا۔

**اشکال:** ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾. (یوسف: ۲۴) معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بھی غلط کام کا ارادہ کیا۔

**جواب (۱):** زلیخا کا همّ (ارادہ) پکا اور عزمِ مصمم تھا؛ اس لیے لام اور قد کے ساتھ ذکر کیا اور پہلے زلیخہ کے همّ کو لایا گیا۔ اور یوسف علیہ السلام کا همّ اس قدر ہے جو فطری طور پر ہر مرد کی طبیعت میں عورت کی طرف رغبت یا میلان پایا جاتا ہے، عزمِ صمیم نہ تھا۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جس طرح روزہ کی حالت میں پیاسا ہونے پر پانی کی طرف طبعی طور پر میلان پایا جاتا ہے؛ مگر پینے کا قصد اور عزم نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ نہ پینے کا عزم ہوتا ہے، اسی طرح یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہوا۔ (بیان القرآن ۲/۷۷)

(۲) ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ جزا مقدم ہے اور ﴿لَوْ لَا أَنْ رَّاٰى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ شرط مؤخر ہے۔ معنی یہ ہوا: اگر برہانِ ربانی کو نہ دیکھتے تو همّ کر لیتے؛ لیکن برہانِ باری تعالیٰ پر نظر تھی تو همّ بھی نہ کیا۔ اور برہانِ ربانی سے مراد نبوت ہے کہ نبی معصوم ہوتا ہے۔ ایک قراءت میں ﴿هَمَّ بِهَا﴾ سے پہلے وقف لکھا ہے، یعنی ﴿هَمَّ بِهَا﴾ کا تعلق مابعد کے ساتھ ہے، جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔

(۳) بعض نے یہ کہا کہ "همّتِ الأخذَ به" اور ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ أي: همّ بدفعها، وهمّ الفرار منها گویا وہ تو برے ارادے پر عمل کی کوشش میں تھی اور یوسف علیہ السلام بتقاضائے عصمت اپنے بچاؤ کی فکر میں

تھے۔(دیکھئے: معارف القرآن-مولانا ادریس کاندھلویؒ ۱۱۲/۴-وبیان القرآن ۷۸/۲)

اشکال: بھائیوں پر الزام تراشی کی اور چوری کا الزام لگایا، جیسا کہ آیت میں ہے: ﴿أَيَّتُهَا الْعِيْرُ إِنَّكُمْ لَسٰرِقُوْنَ﴾. (یوسف: ۷۰)

جواب: (۱) اللہ تعالیٰ نے یہ تدبیر خود یوسف علیہ السلام کو بتائی، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے کہ ﴿كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوْسُفَ﴾. (یوسف: ۷۶) آگے مضمون میں تفصیل ہے کہ مصر کے قانون کے مطابق وہ اپنے بھائی کو روک نہیں سکتے تھے، اور جس قانون کے مطابق انھوں نے روکا وہ کنعان کا قانون تھا۔

شاعر کہتا ہے:

ویقبح مِن سواك الفعل عندي ❁ و تـفـعـلـه فيحسن منك ذاك

(۲) یا توریہ ہے، یعنی: أيتها العير إنكم لسارقون يوسف من أبيه.

(۳) یا یہ اعلان کسی اعلان کرنے والے نے کیا، یوسف علیہ السلام نے نہیں کیا۔

اشکال: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ﴾ (یوسف: ۵۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ ان کا نفس امارہ تھا۔

جواب: (۱) یوسف علیہ السلام کا نفس امارہ نہیں؛ بلکہ مطمئنہ تھا۔ اُن کے نفس نے کسی برائی کا حکم نہیں دیا۔ انھوں نے یہ بات تواضعاً فرمائی جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھے یونس بن متّٰی پر فضیلت نہ دو۔ اور بعد میں استثنا ﴿إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (یوسف: ۵۳) موجود ہے، تو اللہ کی رحمت کے اولین مستحق تو انبیا علیہم السلام ہیں۔

(۲) محققین مفسرین کے نزدیک ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ﴾ زلیخا کا قول ہے، اور یہ سیاق وسباق کے ساتھ مناسب ہے۔ یعنی امراۃ العزیز نے اپنے نفس کو نفسِ امارہ کہا۔

اشکال: اپنے لئے خود منصب کی فرمائش کی ﴿اجْعَلْنِي عَلٰى خَزَآئِنِ الْأَرْضِ﴾، اور خود اپنی تعریف بھی کی ﴿إِنِّي حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ﴾. (یوسف: ۵۵) اور ایسا کہنا شانِ نبوت کے مناسب نہیں۔

جواب: اس خواہش کے اظہار کا مقصد حقوق الناس کی حفاظت تھی؛ ورنہ لوگوں کے حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا۔

اشکال: ﴿خَرُّوْا لَهُ سُجّداً﴾. (یوسف: ۱۰۰) سجدہ صرف ایک اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے۔

جواب: (۱) یہ سجدۂ تعظیمی تھا، سجدۂ عبادت نہ تھا، اور یہ پچھلی شریعتوں میں جائز تھا۔ سجدۂ عبادت: مسجود کو متصرف سمجھنا، اور سجدۂ تعظیمی: مسجود کو محترم سمجھنا ہے۔

(۲) یا وہ بمنزلہ قبلہ کے تھے۔

(۳) یا انحنا کیا، جو سجدے سے درجے میں کم ہے۔ اور شریعت محمدیہ میں انحنا بھی منع ہے۔

**اشکال:** یوسف علیہ السلام نے زلیخا کی بات مانی، جب زلیخا نے ان کو کہا: ﴿أُخْرُجْ عَلَيْهِنَّ﴾. (یوسف:۳۱) یعنی عورتوں کو اپنا حسن وجمال دکھایا۔

**جواب:** خروج اپنے ظاہری اعتبار سے مالکہ کے حکم کی تعمیل میں ظاہر ہوا۔ پردے کے احکام اس وقت نازل نہیں ہوئے تھے۔ (انظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص:۸۵-۹۵. والفصل في الملل ۴/۲۵-۲۹. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانی ؒ ص ۳۴-۳۹)

## حضرت موسیٰ علیہ السلام:

**اشکال:** ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيْهِ﴾. (الأعراف:۱۵۰) یہ کام عصمت کے منافی ہے۔

**جواب:** ﴿أَلْقَى﴾ أي: وضع بسرعة من الفوق إلى التحت. القاء کا معنی پھینکنا نہیں۔ ﴿فَأَلْقُوْهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيْرًا﴾. (یوسف:۹۳)۔ القا احترام کے ساتھ ہوتا ہے، ورنہ القائے قمیص میں اگر پھینکنا مراد ہو، تو اہانت ہوگی۔ ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلٰى كُرْسِيِّهٖ جَسَدًا﴾. (ص:۳۴) حضرت سلیمان علیہ السلام کے واقعہ میں آتا ہے کہ کرسی پر بچے کو رکھ دیا، یہ نہیں کہ بچے کو پھینک دیا۔ ہاں بائبل میں آتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے الواح کو اس زور سے پھینکا کہ وہ ٹوٹ گئیں۔ پھینکنے کے معنی کے لیے دوسرے الفاظ آتے ہیں، جیسے: رمی، طرح، نبذ. قال تعالى: ﴿فَنَبَذُوْهُ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ﴾. (آل عمران:۱۸۷)

بائبل میں الواح کو پھینکنے اور توڑنے کا ذکر ہے اور عجل یعنی گوسالے کو پیسنے اور ہارون علیہ السلام کے شرک کا ذکر ہے۔ قرآن کریم نے ان باتوں کی تردید کی ہے۔

**اشکال:** ﴿أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيْهِ يَجُرُّهٗ إِلَيْهِ﴾. (الأعراف:۱۵۰) یہ عمل نبی کی شان کے خلاف ہے۔

**جواب:** یہ جوشِ غیرت کی وجہ سے تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب قوم کو بچھڑے کی عبادت کرتے دیکھا تو جذبۂ توحید کے جوش میں آپ سے یہ عمل صادر ہوا، اور پھر بعد میں معافی تلافی ہوئی۔

**اشکال:** حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر پر اشکالات کیے؛ جبکہ وہ ان کے معلم تھے۔ یہ کام بھی عصمت کے منافی معلوم ہوتا ہے۔

**جواب:** انھوں نے حضرت خضر سے معاہدہ کیا تھا، پہلی مرتبہ میں تو نسیان کا عذر کیا، دوسری مرتبہ شرط کے مطابق تھا کہ اب اگر سوال کروں گا تو الگ کر دینا، اور تیسری مرتبہ فراق ہی کے ارادے سے سوال کیا۔ اور چونکہ یہ اعمال ظاہرِ شریعت کے خلاف نظر آئے؛ اس لیے حکمت پوچھی۔

**اشکال**: جب موسیٰ علیہ السلام نے نہانے کے لیے پتھر پر کپڑے رکھے، اور پتھر کپڑے لےکر بھاگا، تو موسیٰ علیہ السلام قوم کے سامنے ننگے ہوگئے۔ بظاہر یہ عصمت رسول کے خلاف ہے۔

**جواب**: ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ایک قول نقل کیا ہے، وہی ہمارے نزدیک مختار قول ہے کہ بالکل عریان نہ تھے؛ بلکہ ازار پہنے ہوئے تھے، نہر میں غسل کرنے والے عادۃً ازار پہن کر غسل کرتے ہیں۔ اور جب تہہ بند گیلی ہوتو جسم کے اعضا کی بناوٹ نمایاں ہوتی ہے۔ اور پتھر کپڑے لےکر بھاگا اور موسیٰ علیہ السلام **ثوبي حجر، ثوبي حجر** کہتے اس کے پیچھے بھاگتے ہوئے قوم کے سامنے آ گئے۔ اوران کے نہانے کے لیے دوراور اکیلے جانے کے سبب لوگ یہ گمان کرنے لگے تھے کہ ان کوکوئی بیماری ہے، یا کوئی جسمانی عیب ہے، جس کو چھپانے کی خاطر ایسا کرتے ہیں، جب انھوں نے حضرت موسی علیہ السلام کواپنے سامنے نیم عریاں دیکھ لیا، تو انھیں معلوم ہوگیا کہ ان کوکوئی عیب نہیں اوران کا جسم تندرست اورخوبصورت ہے۔ (فتح الباري ٦/٤٣٧)

حافظ ابن حجر نے اس توجیہ پر اشکال کیا کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بالکل عریان تھے، اراز نہیں تھی؛ "**إن موسى عليه السلام كان إذا أراد أن يدخل الماء لم يلق ثوبه حتى يواري عورته الماء**". (مسند أحمد، رقم: ١٣٧٦٤)

لیکن اس کی سند میں زید بن علی بن جدعان ضعیف اورغالی شیعہ ہے؛ **قال ابن عدي: "كان يغلو في التشيع"**. (تهذيب التهذيب ٧/٣٢٢) نیز اس کی تاویل آسانی سے یہ ہوسکتی ہے کہ شرفا ثوب تحتانی کے ساتھ پانی میں داخل ہونے سے پہلے ثوب فوقانی کا اہتمام بھی کرتے ہیں، پھر پانی میں داخل ہونے کے وقت فوقانی کپڑے کوباہر ڈالتے ہیں اورتحتانی رہ جاتا ہے اوراس روایت کا مطلب بھی یہی ہے۔

یہی تاویل اس روایت کی ہے جس میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ اورحضور صلی اللہ علیہ وسلم (جوانی میں) خانہ کعبہ کی تعمیر کے لیے پتھر کندھے پر اٹھا کر لا رہے تھے، تو حضرت عباسؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ازراہِ شفقت کہا کہ ازار اتار کر کندھوں پر رکھ لو، تا کہ کندھا زخمی نہ ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباس کی بات مان لی؛ لیکن کشفِ عورت کے خوف سے بے ہوش ہوگئے۔

**قال جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: لما بنيت الكعبة ذهب النبيُّ صلى الله عليه وسلم وعباسٌ ينقلان الحجارة، فقال عباس للنبي صلى الله عليه وسلم: اجعل إزارَك على رقبتك يَقِيكَ مِن الحجارة، فخَرَّ إلى الأرض وطَمَحَتْ عيناه إلى السماء، ثُمَّ أفاق، فقال: "إزاري إزاري فَشَدَّ عليه إزارَه"**. (صحيح البخاري، باب بنيان الكعبة، رقم: ٣٨٢٩)

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ عام طور پر عرب ازاراوررداء دونوں کا استعمال بیک وقت کرتے تھے۔ تو ازار

کندھے پر رکھا اور ایک چادر تو اوڑھ رکھی تھی، اور عین ممکن ہے کہ وہ چادر اتنی لمبی نہ ہو کہ گھٹنے وغیرہ چھپ جائیں، جس کی وجہ سے کثرت حیاء کے سبب آپ بے ہوش ہو گئے۔

**اشکال:** حضرت موسی علیہ السلام نے ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾. (الأعراف:۱۴۳) کہہ کر نامناسب مطالبہ کیا، اس قسم کا سوال ممنوع ہے۔

**جواب:** جس وقت موسی علیہ السلام نے سوال کیا تھا، اس وقت ممانعت نہیں تھی۔ اور بنی اسرائیل نے ﴿أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً﴾. (النساء:۱۵۳) ممانعت کے بعد کہا، یا ان کا سوال معاندانہ تھا، جیسا کہ دوسری آیت کریمہ: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً﴾ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت موسی علیہ السلام کا سوال شائقانہ تھا۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص:۱۰۷-۱۰۹. والفصل في الملل ۴/۳۱-۳۲. عصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانیؒ ص۳۹-۴۳)

حضرت موسی علیہ السلام پر قتل قبطی کا اشکال بھی وارد نہیں ہوتا؛ کیونکہ وہ قتل خطا تھا، یعنی تأدیب تعذیب بن گئی۔

### حضرت داؤد علیہ السلام:

**اشکال:** ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾. (ص:۲۴) آپ چھت پر چڑھے ہوئے تھے، اوراور یہ نامی شخص کی بیوی پر نظر پڑی، اور وہ پسند آ گئی، آپ نے اس کے شوہر کو جہاد کے لیے خطرناک جگہ بھیج دیا، اور جب وہ شہید ہو گیا تو اس کی بیوی سے شادی کر لی۔

**جواب:** یہ اسرائیلی روایت ہے، اور انجیل میں تو اس سے بھی قبیح انداز میں ذکر ہے کہ بغیر نکاح کے اس عورت سے تعلقات قائم کئے۔ غرض یہ اسرائیلی روایت ہے۔(۱)

**اشکال:** پھر استغفار کیوں کیا؟

**جواب:** مفسرین نے اس آیتِ کریمہ کی چند تفسیریں بیان کی ہیں:

(۱) جب رات کے وقت دو آدمی دیوار پھلانگ کر فیصلہ کرانے آئے تو سوچا کہ میرا انصاف عام نہیں، اگر

---

(۱) قال الإمام الرازي: والذي أدين به وأذهب إليه أن ذلك باطل وذلك بوجوه. (ثم ذكر الوجوه). (مفاتيح الغيب ۲۶/۱۸۹)

وقال الحافظ ابن كثير: "وقد ذكر المفسرون ههنا قصة أكثرها مأخوذ من الإسرائيليات، ولم يثبت فيها عن المعصوم حديث يجب اتباعه، ولكن روى ابن أبي حاتم هنا حديثًا لا يصح سنده؛ لأنه من رواية يزيد الرقاشي عن أنس رضي الله عنه، ويزيد وإن كان من الصالحين لكنه ضعيف الحديث عند الأئمة". (تفسير ابن كثير، صٓ:۲۴)

وقال القاضي عياض: لا نلتفت إلى ما سطره الأخباريون من أهل الكتاب الذين بدَّلوا وغيَّروا، ونقل بعض المفسرين، ولم ينص الله تعالى على شيء من ذلك في كتابه ولا ورد في حديث صحيح، والذي نصّ عليه في قصة داود ﴿وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ وليس في قصة داود وأوريا خبر ثابت. (الشفا، ص۸۲۷. وانظر أيضًا: الإسرائيليات والموضوعات، ص۲۶۴-۲۷۰)

ہر شخص کو انصاف مل جاتا، تو ان کورات کے وقت آنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

(۲) قاضی جب دو فریق کے درمیان فیصلہ کرتا ہے، تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی بات اطمینان سے سنے اور پھر فیصلہ کرے؛ جبکہ آپ نے ایک شخص کی بات سنتے ہی فیصلہ میں جلدی کی۔ بعض کے یہاں یہ زیادہ راجح ہے؛ اس لیے کہ آیت میں ہے: ﴿يٰدَاوٗدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾. (ص: ۲٦)؛ لیکن مدعی علیہ کی بات سننے سے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا بعید ہے۔

(۳) مستدرکِ حاکم کی روایت ہے کہ داود علیہ السلام نے کہا کہ اے رب! دن رات میں سے کوئی گھڑی ایسی نہیں گزرے گی جس وقت کی آل داود میں سے کوئی آپ کے لیے نماز نہ پڑھ رہا ہو، یا آپ کی پاکی یا کبریائی نہ بیان کر رہا ہو۔ اور اس جیسی دوسری چیزیں ذکر کیں۔ اللہ تعالی کو داود علیہ السلام کی یہ بات پسند نہ آئی؛ کیونکہ کوئی بھی نیک عمل انسان اپنی طاقت سے اللہ تعالی کی توفیق کے بغیر نہیں کرسکتا؛ چنانچہ جو وقت داود علیہ السلام نے عبادت کے لیے مقرر کر رکھا تھا، اس وقت دو شخص کسی معاملے کے فیصلے کے لیے آئے، جس کی وجہ سے عبادت کے لیے مقررہ وقت میں عبادت نہ ہوسکی۔

**عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "ما أصاب داودَ ما أصابه بعد القَدَر إلا مِن عُجْبٍ عجِب به مِن نفسه، وذلك أنه قال: يا ربِّ ما مِن ساعة من ليل ولا نهار إلا وعابد مِن آل داود يعبد يصلي لك، أو يسبح، أو يكبر، وذكر أشياء، فكره الله ذلك، فقال: يا داودُ إنّ ذلك لم يكن إلا بي، فلو لا عوني ما قويت عليه، وجلالي لأكلنَّك إلى نفسك يومًا. قال: يا ربي فأخبرني به، فأصابته الفتنةُ ذلك اليوم".** (المستدرك على الصحيحين، رقم: ۳٦۲۰. قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي).

لیکن اس روایت کا تعلق آیتِ کریمہ کے مضمون سے ہونے کے باوجود آیت کی تفسیر کے طور پر تفاسیر میں اکثر مفسرین نے اس کو بیان نہیں کیا ہے۔ نیز اس موقوف روایت میں اسرائیلی ہونے کا قوی امکان ہے۔

(۴) سب سے اچھی بات یہ ہے کہ جس سرمایہ دار نے دوسرے شخص کی ایک دُنبی کو بھی برداشت نہیں کیا اور کہا کہ یہ ایک دُنبی میرے حوالے کردو، جو کہ سراسر ظلم وزیادتی ہے۔ داود علیہ السلام نے اس پر استغفار کیا کہ میرے ملک میں یہ جراثیم پائے جاتے ہیں۔ آج کل دنیا میں یہی مصیبت ہے کہ بڑا صنعت کار چھوٹے کو اور بڑا ملک چھوٹے ملک کو برداشت نہیں کرتا۔ سینکڑوں ایٹم بم رکھنے والا ملک ایک والے کو برداشت نہیں کرتا۔ اور میڈیا کی طاقت سے اپنی برتری ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح بڑا دکاندار چھوٹے کو برداشت نہیں کرتا۔ مفسرین نے اور بھی

وجوہات لکھی ہیں۔(دیکھیے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ١١١-١١٩. والفصل في الملل ٣٩/٤-٤٠. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانیؒ ص۴۴-۴۶)



## حضرت سلیمان علیہ السلام:

**اشکال:** ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصّٰفِنٰتُ الْجِيَادُ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾. (صٓ: ٣١-٣٢). گھوڑوں کی محبت میں مشغول ہونے کے سبب نماز کا دھیان نہ رہا، اور گھوڑوں کو ذبح کیا جو آلۂ جہاد تھے۔

**جواب:** یہ اسرائیلی روایت ہے کہ نماز قضا ہوگئی اور گھوڑوں کو ذبح کیا۔

اور اگر بالفرض نماز قضا ہوگئی تو نسیاناً ایسا ہوا، اور بھول اس لیے ہوئی کہ گھوڑوں کی تربیت میں مشغول تھے۔ حضرت علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے تفسیر عثمانی کے حاشیہ میں یہ مطلب بیان کیا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہو گیا۔ اور ذہول اور نسیان انبیا علیہم السلام کے حق میں محال نہیں۔

بعض حضرات نے ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کی تفسیر ذبح کرنے سے کی ہے، اور اس کی تائید ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے، جو ابی بن کعب سے مرفوعاً مروی ہے: **قال: "يقطع أعناقها وسوقها"**. (المعجم الأوسط، رقم: ٦٩٩٣).

لیکن اس حدیث کی سند سعید بن بشیر کی وجہ سے ضعیف ہے؛ اس لیے ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کا راجح مطلب یہ ہے کہ آپ نے محبت میں ہاتھ پھیرنا شروع کیا؛ کیونکہ مسح عام طور پر ہاتھ پھیرنے کے معنی میں آتا ہے؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: **"جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها، حبًّا لها"**. (تفسير الطبري، صٓ: ٣٣. وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ٣٢٤/١٠. وتغليق التعليق ٢٩٦/٤).

ابن عاشور اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: **" وقد تردد المفسرون في المعنى الذي عنى بقوله: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾، فعن ابن عباس والزهري وابن كيسان وقطرب: طفق يمسح أعراف الخيل وسوقها بيده حبًّا لها. وهذا هو الجاري على المناسب لمقام نبي، والأوفق بحقيقة المسح، ولكنه يقتضي إجراء ترتيب الجمل على خلاف مقتضى الظاهر"**.(التحرير والتنوير ٢٥٧/٢٤)

اور ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ سورج واپس کرو؛ بلکہ یہ مطلب ہے کہ گھوڑوں کو واپس کرو؛ تاکہ دیکھ لوں۔

امام قرطبیؒ فرماتے ہیں: قلتُ: الأكثرُ أنَّ التي توارت بالحجاب هي الشمس... "والهاء" في ﴿رُدُّوْهَا﴾ للخيل، ومسحُها قال الزهريُّ وابن كيسان: كان يمسح سوقها وأعناقها، ويكشف الغبار عنها حبًّا لها. وقاله الحسن وقتادة وابن عباس. وفي الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم رُئِيَ وهو يمسح فرسَه بردائه، وقال: إنِّي عُوتِبتُ الليلةَ في الخيل. خرَّجه الموطأُ عن يحيى بن سعيد مرسلًا، وهو في غير الموطأ مسند متصل عن مالك عن يحيى بن سعيد عن أنس، وقد مضى في الأنفال قوله عليه السلام: "وامسحوا بنَواصِيها وأكفالها". (الجامع لأحكام القرآن ١٩٦/١٥. وانظر: مفاتيح الغيب ٢٠٦/٢٦)

وذكره البخاري في صحيحه: باب قوله الله تعالى ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوٗدَ سُلَيْمٰنَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهٗ أَوَّابٌ﴾ الراجع المنيب. ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ يمسح أعراف الخيل وعراقيبها. (صحيح البخاري ١٦١/٤. وانظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ١٢١-١٢٨. والفصل في الملل ٤١/٤-٤٢. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانیؒ ص۴۶-۴۷)

## حضرت یونس علیہ السلام:

**اشکال:** ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾. (الأنبياء: ٨٧) اللہ تعالیٰ پر قدرت نہ رکھنے کا گمان عصمت کے منافی ہے۔

**جواب:** ﴿لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) قدرت نہیں رکھتے؛ بلکہ قدر تنگی کے معنی میں ہے، جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَيَقْدِرُ لَهٗ﴾. (الرعد: ٢٦) جس کے لئے چاہیں روزی فراخ کر دیتے ہیں، اور جس کے لیے چاہیں روزی تنگ کر دیتے ہیں۔ اور آپ علیہ السلام کے لیے أَبَقَ کا لفظ آیا، جس کا مطلب ہے: مولیٰ کی اجازت کے بغیر چلے جانا۔ اس سے اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ قوم کو عذاب کی آمد کی خبر دے دی تھی اور بستی سے نکلنے میں اذن الٰہی کا انتظار نہ کیا اور اپنے اجتہاد سے یہ خیال کرتے ہوئے بستی سے نکل گئے کہ عذاب آنے والا ہے؛ لیکن قوم کی صدق دل سے توبہ کے سبب اللہ تعالیٰ نے عذاب ٹال دیا۔ اور حضرت یونس علیہ السلام اس لیے واپس نہیں آئے کہ قوم میری تکذیب کرے گی۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ١٢٩-١٣٠. والفصل في الملل ٣٥/٤-٣٧. وعصمت انبیا- شمس الحق افغانی، ص۴۳-۴۴)

## حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم:

## قصۂ غرانیق کی حقیقت:

اشکال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَانَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنّٰى أَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيٓ أُمْنِيَّتِهٖ﴾. (الحج: ٥٢). حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سورۂ نجم کی تلاوت کر رہے تھے اور تلاوت کے سکتات اور وقفات میں شیطان نے اپنا یہ کلام داخل کیا: تلك الغرانيق العُلٰى وإنّ شفاعتهُنّ لترتجى. (ان اُونچے اونچے بگلوں کی سفارش کی امید کی جاتی ہے) اور مشرکین نے جب پہلی مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں اپنے بتوں کی تعریف سنی تو سجدہ میں گر گئے۔

جواب: یہ کہنا صحیح نہیں؛ بلکہ صریح نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿لَا يَأْتِيْهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَامِنْ خَلْفِهٖ﴾. (فصلت: ٤٢)، اور ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطٰنٌ﴾. (الحجر: ٤٢).

دوسری بات یہ ہے کہ سورۂ نجم ابتدائی مکی سورتوں میں سے ہے اور سورۂ حج مدینہ میں نازل ہوئی؛ اس لیے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ یہ واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا، اور لوگ ایک طویل عرصے تک اس اشتباہ میں پڑے رہے، یہاں تک کہ مدینہ منورہ میں اس کا دفاع نازل ہوا۔ اور پھر سورۂ نجم کے اول وآخر میں شرک کی مذمت ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ ان کے باطل معبودین کی تعریف کی جائے، یہ تو عقل کے بھی خلاف ہے۔

نیز یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کے معبود غرانیق (بگلے) کی شکل میں ہیں۔ پھر صحیحین میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی تو بے اختیار مشرکین سجدہ میں گر گئے اور یہ الفاظ ”تلك الغرانيق العلى“ نہیں ہیں۔ اور جن روایات میں یہ قصہ مذکور ہے وہ روایات مرسل اور اسرائیلی ہیں۔

اگر یہ الفاظ ثابت ہوں جیسا کہ ابن حجرؒ نے فتح الباری (۴۳۹/۸) میں اس حدیث کے دو طرق بیان فرما کر ان کی تصحیح کی ہے، تو اس کی تاویل یہ ہے کہ غرنوق سفید پرندے پر بولا جاتا ہے، جمع غرانیق ہے اور یہ دریا کے کنارے پائے جاتے ہیں۔[1] تو مراد فرشتے ہیں جو نورانی مخلوق ہیں اور فرشتوں کے پر بھی ثابت ہیں، اور ”وإن شفاعتهن لترتجى“ کا مطلب یہ ہے کہ فرشتوں کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے سورۂ نجم میں ﴿أَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرٰى﴾ کے

(۱) الغَرانِيق، الواحد: غُرنُوق: طائر مائي أبيض طويل الساق جميل المنظر، له قنزعة ذهبية اللون وهو ضرب من الكراكي. (المعجم الوسيط)

تحت حاشیہ میں لکھا ہے کہ: قریش طواف کرتے ہوئے یہ الفاظ کہتے تھے: ”والـلات والعـزّی ومنـاة الثـالثة الأخرَی، هـؤلاء الغـرانيق العلَی وإنّ شفاعتهنّ لترتجَی“. اورفرمایا کہ کتب تفسیر میں اس موقعہ پرایک قصہ لکھا ہے جو جمہور محدثین کے اصول پرصحت کو نہیں پہنچتا۔ اگر فی الواقع اس کی کوئی اصل ہے تو شاید یہی ہوگی کہ آپ نے مسلمانوں اور کافروں کے مخلوط مجمع میں یہ سورت پڑھی، کفار کی عادت تھی کہ لوگوں کو قرآن سننے نہ دیں اور بیچ میں شور مچادیں۔ کـمـا قال تعالٰی: ﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَسْمَعُوْا لِهٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُوْنَ﴾. (فصلت:٢٦). جب آپ نے یہ آیت پڑھی تو کسی کافر شیطان نے آپ کی آواز میں آواز ملا کر آپ ہی کے لب ولہجہ میں وہ الفاظ کہہ دیئے ہوں گے جو ان کی زبانوں پر چڑھے ہوئے تھے ”تـلـك الـغـرانيق العلٰی...“ آگے تعبیر کرنے اور ادا میں تغیر ہوتے ہوتے کچھ کا کچھ بن گیا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ نبی کی زبان پر شیطان کو ایسا تسلّط کیسے حاصل ہوسکتا ہے، اور جس چیز کا ابطال آگے کیا جارہا ہے اُس کی مدح سرائی کا کیا معنی؟! (تفسیر عثمانی ص۶۹۹)

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے مذکورہ آیت: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُوْلٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنّٰى أَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ أُمْنِيَّتِهٖ﴾ کی تفسیر میں طویل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جارہا ہے:

”احقر کے نزدیک بہترین اور سہل ترین تفسیر وہ ہے جس کی مختصر اصل سلف سے منقول ہے، یعنی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت فرماتے ہیں، یا کافروں کے ایمان کی تمنا کرتے ہیں تو شیطان آپ کی تلاوت کی تاثیر میں، یا آپ کی تمنا میں حائل اور رکاوٹ بن جاتا ہے اور لوگوں کے دلوں میں وساوس ڈالتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾. (الأنبياء:٩٨) پڑھا، تو اس نے شبہ ڈالا کہ مِن دون اللّٰہ میں مسیح، عزیر اور ملائکہ بھی شامل ہیں۔ یا ﴿كَلِمَتُهٗ أَلْقٰهَآ إِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ﴾. (النساء: ١٧١) پڑھا، تو شیطان نے سمجھایا کہ اس سے حضرت مسیح کی ابنیّت اور اُلوہیّت ثابت ہوتی ہے۔ اس القائے شیطانی کے ابطال ورد میں پیغمبر وہ آیات سناتے ہیں جو بالکل صاف اور محکم ہوں، گویا متشابہات کی ظاہری سطح کو لے کر شیطان اغوا کرتا ہے؛ اس لیے نبی ایسی آیات سناتے ہیں جن کو سنکر شبہات کافور ہوجاتے ہیں۔ اور محکم ومتشابہات دونوں قسم کی آیات کا مقصد بندوں کا امتحان ہے۔ (تفسیر عثمانی ص۴۵۰ ملخصاً)

شیخ ناصر الدین البانی نے اس موضوع پر ایک چھوٹا سا رسالہ ”نـصـب الـمـجـانيـق لـنسف قـصـة الغرانيق“ کے نام سے لکھا ہے۔ نیز شیخ علی بن حسن حلبی نے ”دلائـل التـحـقيق لإبطال قصة الغرانيق“ نامی کتاب لکھی، جو ۲۵۰ صفحات پر مشتمل ہے، یہاں تفصیل کا موقع نہیں اصل کتاب کی طرف رجوع کیجئے۔

شیخ البانی فرماتے ہیں کہ ایک مرسل روایت سے اس بات کو کیسے ثابت کیا جا سکتا ہے جس کا تعلق عقیدہ سے ہو، اور جس سے دین کی بنیاد ہی متزلزل ہو جاتی ہو۔

**خلاصہ:**

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ شیطان دورانِ تلاوت لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈالتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعوتِ اسلام کے مکلّف تھے اور آپ کو یہ فکر دامن گیر تھی کہ سب لوگ اسلام لے آئیں؛ مگر شیطانی وسوسہ اور کفار رکاوٹ تھے۔

جیسا کہ ﴿وَلَا تَأْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ﴾. (الأنعام: ۱۲۱) میں اشکال کیا کہ جس کو اللہ مارے اس کو تو نہیں کھاتے اور خود ذبح کریں اسے کھاتے ہیں۔ اور کلام اللہ کو سحر اور شعر وغیرہ سے تشبیہ دی؛ لیکن ان سب رکاوٹوں کے باوجود اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا پوری فرمائی اور ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِي دِيْنِ اللّٰهِ أَفْوَاجًا﴾. (العصر: ۲) کا منظر دکھایا گیا، اور اپنی آیات کو مسلمانوں کے دلوں میں محکم اور مضبوط کر دیا۔

اشکال: ﴿عَبَسَ وَتَوَلّٰى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمٰى﴾ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ نے کچھ دریافت کیا؛ لیکن آپ نے ان کی طرف توجہ نہیں فرمائی اور مشرکین مکہ کو دعوت دینے میں مشغول رہے اور ایک مسلمان سے بے التفاتی اور بے اعتنائی برتی۔

جواب: یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد تھا کہ کافروں کو اصول دین کی تعلیم دے رہے تھے؛ کیونکہ وہ سردار تھے، اگر ان میں ایک مسلمان ہوتا تو پورا قبیلہ اس سے متاثر ہو کر اسلام قبول کر لیتا، اور طبیب اس مریض کی طرف توجہ مرکوز کرتا ہے جو قریب المرگ یا شدید خطرے میں ہو اور معمولی بیماری کا علاج بعد میں بھی ہو سکتا ہے؛ چونکہ سائل مسلمان تھا اس لیے ان کی طرف سے اطمینان تھا اور وہ ایک فروعی مسئلہ دریافت کر رہے تھے۔

اشکال: حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کیوں درمیان مجلس میں بول اٹھے؛ جبکہ بات چل رہی تھی؟

جواب: حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ نابینا تھے۔ انھوں نے یہی سمجھا کہ مجلس ختم ہو گئی ہے۔

اشکال: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ تَبْتَغِيْ مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾. (التحریم: ۱) آپ نے بیویوں کی خوشی اور مرضی کی خاطر ایسا کیا، اور ازواجِ مطہرات نے آپس میں حسد کیا۔

جواب: حلال کو حرام سمجھنا ناجائز ہے، اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا قسم ہے اور یہ جائز ہے۔ یعنی تحریم الحلال عقیدۃً ناجائز ہے، اور موقت طور پر کسی حلال کو قسم کے ذریعہ حرام کر دینا فعل ہے عقیدہ نہیں۔

ازواج مطہرات نے آپس میں حسد نہیں کیا؛ بلکہ ہر ایک یہ چاہتی تھیں کہ اللہ کے رسول ان کے پاس رہیں

کہ رسول اللہ کی مجلس ذکر اور عبادت سے خالی نہیں ہوسکتی، تو مقصود حسد نہ تھا؛ بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس اور ان کی برکات کا حصول تھا۔

''**وإنّما نجد منك ريح المغافير**''. (المستدرك للحاكم، رقم: ٧٠٧٤) مطلب یہ ہے کہ جس پودے سے شہد حاصل کیا گیا اس کی بو آ رہی ہے۔ اور ﴿**فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُكُمَا**﴾. (التحريم: ٥) کا مطلب یہ نہیں کہ دل گناہ کی طرف مائل ہوئے؛ بلکہ دل کا میلان آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کو حاصل کرنے کی طرف تھا، یا توبہ کی طرف مائل ہونا مراد ہے۔

**اشکال:** ﴿**لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾. (الفتح: ٢) ذنب (گناہ) کی مغفرت سے معلوم ہوا کہ انبیا سے ذنب (گناہ) صادر ہوتے ہیں۔

**جواب (۱):** ذنب سے مراد خلافِ اولیٰ یا وسوسۂ تقصیر تبلیغ ہے، یا ذنب سے مراد وہ بعض مباحات ہیں جو خلافِ اولیٰ کے قریب ہوتے ہیں، جیسے بدر کے اسیروں سے فدیہ لیا؛ جبکہ فدیہ نہیں لینا چاہئے تھا، اور چونکہ فدیہ نہ لینے کی پہلے سے کوئی نص نہ تھی؛ اس لیے فدیہ لینا جرم نہیں تھا۔

(۲) ذنب کی مغفرت سے مراد امت کے گناہوں کی مغفرت ہے **لشدة العلاقة بين النبي و أمته.** کبھی رسول کا ذکر ہوتا ہے اور مراد ان کی امت ہوتی ہے، مثلاً: ﴿**يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ**﴾. (الطلاق: ١) جمع کا صیغہ لائے، اسی طرح ﴿**فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾. (الإسراء: ٢٣) مراد امت ہے؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین تو وفات پا چکے تھے۔

(۳) یا مغفرت کی دو قسمیں ہیں:

**(۱) المغفرة في حق الأمة. الحائل بين الذنب وبين نتيجة الذنب.**

**(۲) المغفرة في حق النبي صلى الله عليه وسلم . الحائل بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الذنب.**

(۴) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعوت و تبلیغ میں انتہائی محنت اور مشقت برداشت کرتے تھے اور اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ یا تو اسلام کا مرکز ہاتھ آ جائے، یعنی مکہ فتح ہو جائے۔ مکی زندگی کے ۱۳ سال اور مدنی زندگی کے ۸ سال، کل ۲۱ برس کا عرصہ گزر گیا، اور مکہ فتح نہ ہوا۔ تو شبہ اور وسوسہ ہوتا تھا کہ شاید دعوت کے کام میں کچھ تقصیر سرزد ہوئی ہوگی؛ اس لیے مکہ فتح نہیں ہو رہا ہے۔

تو ذنب سے مراد وسوسہ ہے، اور وسوسہ کا آنا گناہ نہیں؛ مگر ''**حسنات الأبرار سيئات المقربين**'' کی وجہ سے اس کو ذنب کہا گیا۔

## مغفرت کے متعدد معانی:

مغفرت کے تین معانی ہیں:

(۱) چھپانا: بیت الخلاء کی دعا میں ''غفرانك'' کا معنی یہ ہے کہ جس طرح بیت الخلاء میں لوگوں کی نظروں سے چھپایا، اسی طرح ڈاکٹروں، چوروں اور دوسرے لوگوں کے سامنے بھی عریانی سے بچالینا، اور آخرت میں بھی عیوب چھپالینا۔

(۲) مٹانا۔

(۳) رکاوٹ۔

ان معانی کے لحاظ سے مطلب یہ ہوگا کہ: **ليغفر لك الله ما تقدّم من الهجرة وما تأخر من ذنبك. أي: الوسوسة.** یعنی اس وسوسہ کی جڑ کاٹ دی جائے گی۔ اور ماقبل سے ربط بھی ہے کہ فتح مبین عطا فرما کر سابقہ اور لاحقہ وساوس مٹادیں گے۔

اشکال: بعض مفسرین لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب کی محبت کو دل میں چھپایا، ﴿**وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ**﴾. (الأحزاب:۳۷) میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

جواب: یہ غیر محتاط مفسرین کا قول ہے کہ حضرت زینبؓ کی محبت کو چھپاتے تھے؛ اور یہ خلافِ حقیقت ہے آپ اگر چاہتے تو حضرت زینبؓ سے شادی کر لیتے، اور اس میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں تھی؛ بلکہ یہ تو حضرت زینبؓ کے لیے مقامِ افتخار ہوتا اور وہ اس پر مسرت کا اظہار کرتیں۔ پھر حضرت زیدؓ کے ساتھ کیوں شادی کرادی؟! اور اگر بالفرض محبوبہ ہوتیں تو خود ان کے ساتھ پہلے سے نکاح کر لیتے۔

دراصل عرب کے معاشرے میں متبنّیٰ کو بالکل اصلی بیٹے جیسا سمجھتے تھے، تو لوگوں کے طعنوں سے شرم وحیا آتی تھی کہ عرب کے معاشرے میں یہ بہت عیب سمجھا جاتا تھا کہ متبنّیٰ کی بیوی سے شادی کر لی جائے۔

﴿**وَتَخْشَى النَّاسَ**﴾ سے مراد **تخشٰی نقد الناس علیك واعتراضهم** ہے کہ لوگ کہیں گے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کرلیا؛ چونکہ یہ رسم عربوں میں انتہائی پختہ ہوگئی تھی اور ان کے دلوں میں جڑ پکڑ چکی تھی، جس کی وجہ سے آپ کی عظیم شخصیت کے ذریعے اس رسم کی جڑ کاٹ دی گئی؛ کیونکہ جب عملی طور پر آپ ایسا کریں گے تو اس کا اثر بھی ہوگا اور خاطر خواہ ہوگا؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور ﴿ **وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشٰهُ**﴾ ﴿**وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ**﴾ کی تشریح ہے۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص:۱۳۷-۱۵۸. والفصل في الملل ٤/٤٥-٥٩. وعصمت انبیا- علامہ شمس الحق افغانیؒ ص ۴۸-۴۱)

ترجمہ: اور کوئی عورت کبھی نبیہ نہیں بنی، اور نہ کوئی غلام نبی بنایا گیا، اور بدکردار شخص بھی نبی نہیں بنایا جاتا۔
مصنفؒ نے اس شعر میں شرائط وصفاتِ نبوت کو بیان فرمایا ہے۔

**وما كانت... أي: وما كانت أنثى نبيًّا قط.**

**ذو افتعال**: فعل قبیح کے لیے مستعمل ہے اور اس میں محنت کا معنی پایا جاتا ہے۔قبیح اور برے کاموں کے لیے جو محنت کی جاتی ہے اس کے لیے افتعال آتا ہے۔جیسا کہ ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦) میں خیر کے لیے کسب کا لفظ آیا ہے؛ کیونکہ فطرت کے مطابق ہے، اور شر کے لیے اکتسب، **افتعال** سے لایا گیا؛ اس لیے کہ شر فطرت سے مطابقت اور مناسبت نہیں رکھتی۔داڑھی رکھتے ہوئے اس میں کنگھی کرنا خیر اور آسان ہے اور مونڈنا شر اور مشکل ہے۔

جب عورت نبی نہیں بن سکتی تو رسول بطریق اولیٰ نہیں ہو سکتی ہے؛ اس لیے کہ رسول کا مقام نبی سے اعلیٰ ہوتا ہے۔

**ولا عبد**: عبدیت کفر کی علامات میں سے ہے؛ اس لیے کہ ابتداءً اگر کوئی قیدی مسلمان ہو جائے تو اس کو عبد نہیں بنایا جاتا؛ جب انسان اللہ کی غلامی سے انکار کر دیتا ہے تو اسے بندوں کی غلامی میں دے دیا جاتا ہے۔

علاء الدین عبدالعزیز بن احمد حنفیؒ کشف الاسرار میں لکھتے ہیں: **"قلنا: إنّ الرق أثر الكفر، ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداءً"**. (كشف الأسرار ٢/٤٨)

اور سراج الدین ہندیؒ **"الغرة المنيفة"** میں تحریر فرماتے ہیں: **"ولأن الرق أثر الكفر؛ لأنهم لما استنكف الكفار عن عبادة الله تعالى جعلهم عبيد عبيده سبحانه"**. (ص٨٧، ط: مؤسسة الكتاب)

نیز عبد نبی نہیں بن سکتا؛ کیونکہ نبی افضل القوم ہوتا ہے، حسباً ونسباً، صورةً ومعنًا، خَلقاً وخُلقاً۔

**شخص ذو افتعال**: سے مراد قبیح افعال کرنے والا، مثلاً: کفر، سحر، کذب یا کسی اور معصیت میں مبتلا ہو۔

**وما كانت نبيًّا قطُّ أُنَثى** کے لانے سے مراد بعض اہلِ سنت پر رد ہے، جیسے ابن حزمؒ، اشعریؒ اور قرطبیؒ وغیرہ جو عورت کی نبوت کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ عورت نبی تو بن سکتی ہے؛ لیکن رسول نہیں بن سکتی؛ اس لیے

کہ رسول مامور بالدعوۃ والتبلیغ ہے اوراس کو ہر جگہ مجمع وغیرہ ہجوم میں جانا پڑتا ہے؛ جبکہ عورت کا دائرۂ کار گھر تک محدود ہوتا ہے اوراس کی کھلی ہوئی دعوت پردہ پوشی کے بھی خلاف ہے۔ (۱)

## عورتوں کی نبوت کے قائلین کے دلائل اوران کے جوابات:

(۱): ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ يٰمَرْيَمُ إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفٰكِ عَلٰى نِسَآءِ الْعٰلَمِيْنَ﴾. (آل عمران: ۴۲) اصطفی کالفظ انبیا علیہم السلام کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰٓى اٰدَمَ وَنُوْحًا﴾. (آل عمران: ۳۳)

**جواب:** اصطفی چن لینے اورانتخاب کرنے کے معنی میں آتا ہے، یہ نبوت کے ساتھ خاص نہیں؛ چنانچہ اسی اصطفی کے ذیل میں آل عمران کا بھی ذکر ہے اوروہ سب نبی نہیں تھے۔ نیز یہ چن لینا عورتوں میں سے تھا؛ اس لیے: ﴿عَلٰى نِسَاءِ الْعٰلَمِيْنَ﴾ آیا ہے، رجال کا ذکر نہیں، تو فضیلت فقط عورتوں پر ثابت ہوئی۔ اور یہ فضیلت بعض کے نزدیک ہر زمانے کی عورتوں پر ہے، اوراکثر کے نزدیک اپنے زمانے کی عورتوں پر ہے۔ (راجع: فتح الباري ۶/ ۴۷۱. وقصص القرآن ۴/ ۳۴)

(۲) حضرت مریم کے پاس جبرئیل علیہ السلام آئے اورکہا ﴿إِنَّمَآ أَنَا رَسُوْلُ رَبِّكِ﴾. (مریم: ۱۹) فرشتے نے حضرت مریم سے کلام کیا اور یہ نبوت کی علامت ہے۔

**جواب:** جو وحی جبرئیل لائے وہ وحی تشریعی نہ تھی؛ بلکہ تکوینی تھی؛ چنانچہ ارشاد باری تعالی ہے: ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم: ۱۹) یعنی حضرت جبریل علیہ السلام مریم کے پاس احکام شرعیہ لے کر نہیں آئے؛ بلکہ شرعی احکام کے علاوہ خبر لے کر آئے۔ اوروحی تکوینی یعنی کسی آنے والے واقعہ کی خبر غیر نبی پر بھی آسکتی ہے۔ (۲)

---

(۱) راجع: الفصل في الملل لابن حزم ۵/ ۱۱۹. والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، آل عمران: ۴۲.

وقال الحافظ ابن حجر: "وقد نقل عن الأشعري أن من النساء مَن نبيء، وهنّ ستٌّ: حواء، وسارة، وأم موسى، وهاجر، وآسية، ومريم". (فتح الباري ۶/ ۴۴۷، و۶/ ۴۷۳).

لكن قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: "الذي عليه أهل السنة والجماعة وهو الذي نقله الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عنهم أنه ليس في النساء نبية، وإنما فيهن صديقات". (تفسير ابن كثير ۴/ ۵۴۴، يوسف: ۱۰۹)

فالله أعلم بصحة القول إليه. وانظر: التحرير والتنوير ۳/ ۲۴۴.

(۲) قال عمر بن سليمان العتيبي: "لا نسلم لهم قولهم: إن كل من خاطبته الملائكة فهو نبيٌّ، ففي الحديث: إن الله أرسل ملكًا لرجل يزور أخًا له في الله في قرية أخرى فسأله عن سبب زيارته له، فلمّا أخبره أنه يحبه في الله أعلمه أن الله قد بعثه إليه ليخبره أنه يحبه. وقصة الأقرع والأبرص والأعمى معروفة، وقد جاء جبريل يعلم الصحابة أمر دينهم لسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة يشاهدونه ويسمعونه". (الرسل والرسالات، ص۸۸)

وقال أبو زهرة في تفسيره: "وخطاب الملائكة لها لا يقتضي النبوة؛ لأن النبيَّ من يوحى إليه بشرع، ومريم لم يوح =

**اشکال:** ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ کی نسبت بظاہر حضرت جبریل علیہ السلام کی طرف معلوم ہوتی ہے؛ حالانکہ کسی کو اولاد دینا تو صرف اللہ تعالیٰ کا کام ہے۔

**جواب:** آیت کریمہ کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا کہ حضرت جبریل علیہ السلام محض ایک فرشتہ ہیں اور ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جسے حضرت جبریل علیہ السلام نے حضرت مریم کو پہنچایا؛ چنانچہ ما قبل میں ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُوْلُ رَبِّكِ﴾ آیا ہے۔ اور آگے ارشاد فرمایا: ﴿وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾. (مریم: ۲۱)

(۳) ”كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإنّ فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام“. (صحيح البخاري، باب فضل عائشة رضي الله عنها، رقم: ۳۷۶۹) سے معلوم ہوا کہ کمال سے مراد کمالِ نبوت ہے؛ اس لیے کہ کمالِ ولایت بے شمار عورتوں کو حاصل ہے۔

**جواب:** حدیث کے آخر میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا ذکر ہے جو نبیہ نہیں تھیں، تو کیا غیر نبی نبی سے افضل ہوسکتا ہے؟؛ اس لیے حدیث میں کمال سے مراد کمالِ ولایت ہی ہے۔

اگر یہ اشکال کیا جائے کہ عورتوں میں اولیا تو بہت ساری گزری ہیں، تو پھر ”لم يكمل من النساء إلا آسية ومريم“ میں ان دونوں کی تخصیص کیوں؟ جواب یہ ہے کہ یہاں خاص درجے کی ولایت مراد ہے، عام ولایت مراد نہیں۔ (راجع: شرح النووي على مسلم ۱۹۸/۱۵، فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها. ومرقاة المفاتيح ۳۱/۱۱، باب بدء الخلق)

(۴) ابن حزم کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی والدہ محترمہ بھی نبیہ تھیں؛ اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو صندوق میں ڈال کر دریا میں بہادیا جو بظاہر ہلاکت ہے اور ایسا بغیر وحی قطعی کے نہیں ہوسکتا۔

**جواب:** وحی بمعنی الہام ہے۔[1] اور بچہ کو دریا میں ڈالنا ”أهون البليتين“ کے قبیل سے ہے کہ ایک

---

= إليها بشيء من الشرع، ولكنّه كان خطابًا للبشارة بواقعة معينة دالّة على علوّ منزلتها واصطفاء الله سبحانه وتعالى لها“. (زهرة التفاسير، آل عمران: ۴۲)

(۱) قال ابن الجوزي: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَى أُمِّكَ مَا يُوْحَى﴾ أي: ألهمناها ما يلهم مما كان سببا لنجاتك... فإن قيل: ما فائدة قوله ﴿مَا يُوْحَى﴾ وقد علم ذلك؟ فقد ذكر عنه ابن الأنباري جوابين: أحدهما: أن المعنى: أوحينا إليها الشيء الذي يجوز أن يوحى إليها إذ ليس كل الأمور يصلح وحيه إليها؛ لأنها ليست بنبي وذلك أنها ألهمت.

والثاني: أن ﴿مَا يُوْحَى﴾ أفاد توكيدًا كقوله ﴿فَغَشَّاهَا مَا غَشَّى﴾ النجم: ۵۴. (زاد المسير ۲۸۳/۵)

مصیبت تو فرعون کے لوگوں کا قتل کر دینا، اور دوسری مصیبت جو اس سے اَہون اور اخف تھی وہ یہ کہ صندوق بہتے بہتے کسی اور طرف نکل جائے اور کہیں کنارے پر لگ جائے یا کوئی بھلا آدمی اس کو اٹھا لے اور پرورش کرے۔ یا وحی قطعی تھی؛ لیکن شرعی حکم نہیں تھا؛ بلکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بچنے کی تدبیر تھی۔ (۱)

(۵) ﴿وَامْرَأَتُهُ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنٰهَا بِإِسْحَاقَ﴾ (هود: ۷۱) حضرت سارہ پر وحی آئی، جس سے معلوم ہوا کہ وہ نبیہ تھیں۔

**جواب:** یہ وحی نبوت نہیں تھی۔ حضرت جبرئیل علیہ السلام انسانی شکل میں آئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خوشخبری سنائی، وہ پاس موجود تھیں تو انھوں نے بھی سن لیا۔ (۲)

(۶) حضرت مریم کا ذکر انبیا علیہم السلام کے بیان کے ساتھ شامل ہے: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مَرْيَمَ﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ إِبْرٰهِيْمَ﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مُوْسٰى﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ

---

(۱) قال أبو منصور الماتريدي: ثم الكلام فيما ألهم أمه في روعها أن تقذفه في البحر أنه يسع لهذا أن يفعل ذلك ويحل أو لا؟ إذ قد يجوز أن يكون من الشيطان مثل هذا نحو ما قال ﴿لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ...﴾ (الأنفال: ٤٨) فلم يعرفوا وقت ما كلمهم بهذا هو شيطان أو غيره فعلى ذلك يجوز أن يلقي الشيطان إليها فكيف وسع لها أن تعمل ما علمت من الأحظار؟ لكن يجوز أن يكون في ذلك الإلهام وما ألقي إليها آية ومعنى عرفت بذلك أن ذلك من الله.

أو أن يكون رفع الحجاب والموانع من قلبها وصار لها ذلك كالعيان.

أو كانت كالمضطرة إلى ذلك فوسع لها ذلك لما ذكرنا. (تأويلات أهل السنة ٧/٢٧٩-٢٨٠)

وقال الرازي: ثم اختلفوا في المراد بهذا الوحي على وجوه:

أحدها: المراد رؤيا رأتها أم موسى عليه السلام، وكان تأويلها وضع موسى عليه السلام في التابوت وقذفه في البحر، وأن الله تعالى يرده إليها.

وثانيها: أن المراد عزيمة جازمة وقعت في قلبها دفعة واحدة.

وثالثها: المراد منه الإلهام.

وهذه الوجوه الثلاثة يعترض عليها بأن الإلقاء في البحر قريب من الإهلاك، وهو مساو للخوف الحاصل من القتل المعتاد من فرعون، فكيف يجوز الإقدام على أحدهما لأجل الصيانة عن الثاني؟

والجواب: لعلها عرفت بالاستقراء صدق رؤياها فكان إفضاء الإلقاء في البحر إلى السلامة أغلب على ظنها من وقوع الولد في يد فرعون.

(۲) علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ﴿وَامْرَأَتُهُ﴾ سارة بنت هاران بن ناحور، وهي بنت عمه ﴿قَائِمَةٌ﴾ في الخدمة، كما أخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد، وكانت نساؤهم لا تحتجب لا سيما العجائز منهن، وكانت رضي الله عنها عجوزا.

وقال وهب: كانت قائمة وراء الستر تسمع محاورتهم. وأخذ منه بعضهم أن تستر النساء كان لازما، والظاهر أنه لم يكن كذلك لتأخر آية الحجاب، ويجوز أن يقال: إن القيام وراء الستر كان اتفاقيًّا.

وعن ابن إسحاق أنها كانت قائمة تصلي. (روح المعاني ١٢/١٤-١٥، هود: ٧١)

إِسْمٰعِيْلَ﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ إِدْرِيْسَ﴾. (مریم:۱٦-٥٦) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت مریم نبیہ تھیں۔ اوران انبیاء کے تذکرے کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿أُوْلٰٓئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّنَ مِنْ ذُرِّيَّةِ اٰدَمَ﴾. (مریم:٥٨)



**جواب:** ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ﴾ سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نبیہ تھیں۔ اس سورت میں اہم واقعات کا ذکر ہے، اور حضرت مریم کے واقعے کو بھی اہمیت کی وجہ سے ذکر کیا گیا ہے؛ اسی لیے کسی نبی کے ساتھ ﴿صِدِّيْقًا نَّبِيًّا﴾ آیا ہے، اور کسی کے ساتھ ﴿رَسُوْلًا نَّبِيًّا﴾؛ لیکن حضرت مریم کے ساتھ صدیقة نبیة کہیں مذکور نہیں۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر کے بعد جب ان کی ماں کا ذکر آیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيْقَةٌ كَانَا يَأْكُلٰنِ الطَّعَامَ﴾ (المائدة:٧٥) وہاں بھی ان کو نبیة نہیں کہا گیا۔ اور ﴿أُوْلٰٓئِكَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّنَ مِنْ ذُرِّيَّةِ اٰدَمَ﴾ میں مذکر کا صیغہ لائے اور قرینہ کے بغیر مذکر کا صیغہ عورتوں کو شامل نہیں ہوتا؛ ہاں اگر قرینہ ہو تو الگ بات ہے، جیسے: ﴿أَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ میں عورت تبعاً داخل ہے۔

## جمہور کے دلائل:

**دلیل (۱):** حضرت مریم کے لیے صدیقیت کا لفظ آیا ہے، نہ کہ نبوت کا۔ معلوم ہوا کہ وہ نبیہ نہیں تھیں۔

ابن حزم نے اس پر اشکال کیا ہے کہ صدیقیت اور نبوت میں کوئی منافات نہیں؛ چنانچہ ﴿يُوْسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيْقُ﴾ (یوسف:٤٦) کہا گیا؛ حالانکہ وہ نبی بھی تھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں آتا ہے: ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيْقًا نَّبِيًّا﴾ (مریم:٤١) اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ﴿صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ (مریم:٥٤) کہا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کو جہاں صدیق کہا گیا ہے تو دونوں میں منافات نہیں؛ بلکہ نبی وصفِ صدیقیت سے موصوف کیا جاسکتا ہے؛ اس لیے کہ نبوت کا مقام صدیقیت سے بلند اور عالی ہے۔ اور جہاں فقط صدیقیت ثابت ہے بظاہر وہ نبی نہیں ہے۔[1]

**دلیل (۲):** ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا﴾. (یوسف:١٠٩) معلوم ہوا کہ جتنے نبی آئے

---

(۱) قال ابن عطية: "﴿وَأُمُّهُ صِدِّيْقَةٌ﴾ صفة ببناء مبالغة من الصدق، ويحتمل أن يكون من التصديق، وبه سمي أبو بكر رضي الله عنه لتصديقه، وهذه الصفة لمريم تدفع قول من قال: هي نبية، وقد يوجد في صحيح الحديث قصص قوم كلمتهم ملائكة في غير ما فن كقصة الثلاثة: الأقرع والأعمى والأبرص، وغيرهم". (المحرر الوجيز ي٢/٢٢٢)

وقال ابن كثير: "الذي عليه أهل السنة والجماعة وهو الذي نقله الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عنهم أنه ليس في النساء نبية، وإنما فيهن صديقات، كما قال تعالى مخبرا عن أشرفهن مريم بنت عمران حيث قال تعالى: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيْقَةٌ...﴾ فوصفها فى أشرف مقاماتها بالصديقية، فلو كانت نبية لذكر ذلك في مقام التشريف والإعظام، فهي صديقة بنص القرآن". (تفسير ابن كثير ٤/٥٤٤)

سب مرد تھے۔[1]

اس کا دفعیہ ابن حزم یوں کرتے ہیں کہ یہاں ارسال کا ذکر ہے؛ جبکہ ہمارا کلام نبی میں ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں ارسال بعثت کے معنی میں مستعمل ہے، رسول بنانا مراد نہیں، أرسلنا، أي: بعثنا.

اور ارسال کا لفظ رسول کے ساتھ خاص نہیں، آیت میں ہے: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾. (الحج: ۵۲)

حضرت مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی کا رجحان بھی ابن حزم کی طرف معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے ابن حزم کے دلائل کو پیش کیا؛ لیکن جواب دینے کی سعی نہیں فرمائی۔ واللہ اعلم۔

**دلیل (۳):** عورتیں ناقصات العقل والدّین ہیں۔ نقصانِ عقل کا مطلب انجام کو نہ سوچنا ہے، مثلاً: پڑوسی اور ماحول کو دیکھ کر شوہر یا والدین کو اسراف پر مجبور کرے گی اور یہ نہیں سوچتی ہوگی کہ اس کا انجام کیا ہوگا! اس کے باوجود مردوں کو خوب بوتل میں اتارتی ہوں گی، حدیث میں "أذهبُ لِلُبِّ الرَّجُل الحازِم" آیا ہے۔ (صحيح البخاري، باب ترك الحائض الصوم، رقم: ۳۰٤)

**دلیل (۴):** عورت محکومہ ہے، نبی حاکم، ﴿اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ﴾. (النساء: ۳٤)

**دلیل (۵):** عورت خلیفۃ المسلمین نہیں بن سکتی جو کم درجہ کی چیز ہے، تو نبیہ کیسے ہوسکتی ہے؟

**دلیل (۶):** عورت مفروشہ ہے اور مرد مستفرش ہے۔[2]

نیز حضرت مریم کو نبیہ کہنے والے درجِ ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں:

**قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم:" أفضل نساء أهل الجنة خديجة بنت خويلد، وفاطمة بنت محمد صلى اللّٰه عليه وسلم، ومريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم امرأة فرعون".** (مسند أحمد، رقم: ۲٦٦۸. وصحيح ابن حبان، رقم: ۷۰۱۰. والمستدرك للحاكم، رقم: ۳۸۳٦، وصحَّحه الحاكم، ووافقه الذهبي).

جواب یہ ہے کہ اگر حضرت مریم نبیہ ہیں تو کیا خدیجہ اور فاطمہ رضی اللہ عنہما بھی نبیہ بن گئیں؟

ایک حدیث میں آتا ہے: "**خير نساء العالمين: مريم بنت عمران، وخديجة بنت خويلد،**

---

(۱) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ﴾: يخبر تعالى أنه إنما أرسل رُسُله من الرجال لا من النساء، وهذا قول جمهور العلماء، كما دل عليه سياق هذه الآية الكريمة أن اللّٰه تعالى لم يوح إلى امرأة من بنات آدم وحي تشريع". (تفسير ابن كثير ٤/ ٥٤٤، يوسف: ۱۰۹)

(۲) انظر لدلائل الجمهور: مفاتيح الغيب ۲۲/ ۵۱-۵۲، طه: ۳٦. وتفسير ابن كثير، يوسف: ۱۰۹. وفتح الباري ٦/ ٤۷۱. وتحفة الأعالي، ص ٥٦. وعقود الدرر العوالي، ص ٤۲. والنبراس، ص ۲۷۱.)

وفاطمة بنت محمّد صلى الله عليه وسلم، وآسية امرأة فرعون". (صحيح ابن حبان، رقم: ٦٩٥١، وإسناده صحيح).

اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ انسان جس کے پاس فرشتہ آ کر کلام کرلے، اس سے وہ نبی نہیں بن جاتا؛ بلکہ نبوت، وحی تشریعی سے ثابت ہوتی ہے۔ وحی ظنی کو الہام کہا جاتا ہے، جو اولیاء اللہ کو ہوتا ہے، جو یقینی اور حجت شرعی نہیں۔ (دیکھئے: معارف القرآن- مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ تعالی ۶/۸۲)

حضرت مریم کی طرف جو وحی کی گئی تھی وہ بھی تشریعی نہ تھی؛ بلکہ تکوینی تھی، جیسے: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾. (النحل: ٦٨) اور اسی طرح زمین کی طرف وحی کا ذکر ہے: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا﴾. (الزلزلة: ٥)

ایک حدیث میں آتا ہے: ''اے خدیجہ! جب تمہاری ملاقات اپنی سوکنوں کے ساتھ ہو تو میرا سلام کہہ دینا''۔ حضرت خدیجہ نے عرض کیا کہ: کیا آپ نے مجھ سے پہلے بھی کوئی نکاح کیا ہے؟ فرمایا: ''اللہ تعالیٰ نے جنت میں میرا نکاح حضرت مریم اور آسیہ بنت مزاحم کے ساتھ کر دیا ہے''۔

روى ابن عساكر بإسناده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على خديجة وهي في مرض الموت، فقال: " يا خديجة إذا لقيت ضرائرك فأقرئيهن مني السلام" قالت: يا رسول الله هل تزوجت قبلي؟ قال: "لا، ولكن الله زوجني مريم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم". (راجع: تاريخ دمشق لابن عساكر ٧٠/١١٨. و قصص الأنبياء لابن كثير ٢/٣٨٢. قال ابن كثير بعد ذكر الروايات: "وكل من هذه الأحاديث في أسانيدها نظر". وانظر أيضًا: البداية والنهاية ٢/٤٤٦، ذكر قصة عيسى. وتفسير ابن كثير، التحريم: ٦-٨)

اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کو حافظ ابن کثیرؒ نے قصص الانبیاء میں ذکر کیا ہے؛ مگر یہ روایت معتبر نہیں؛ اس کی سند میں محمد بن زکریا الغلابی متہم بالکذب والوضع ہے۔ (راجع: میزان الاعتدال ۳/۵۵۰)

حضرت مریم کے لیے ''اصطفیٰ'' کا لفظ آیا ہے، جو برگزیدہ کے معنی رکھتا ہے اور مراد وہ مناقب اور فضائل ہیں جو ان کے لیے ثابت ہیں، جیسے بغیر قربت انسانی کے بچے کا ہونا، بغیر موسم کے پھل ملنا اور بیت المقدس میں عبادت کے لیے قبول ہو جانا۔ (راجع: مفاتيح الغيب ٨/٤٧)

## اللہ تعالیٰ کی بعض پاک بندیاں نبوت وولایت کے درمیان برزخ کی طرح ہیں:

بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پاک بندیوں میں سے بعض وہ ہیں جو نبوت اور ولایت کے درمیان برزخ کی طرح ہیں، مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ، حضرت مریم اور حضرت سارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہن۔

۱- انبیا علیہم السلام کی طرف وحی تکوینی اور وحی شرعی دونوں آتی ہے اور مخلوق کو دین پہنچانے کے لیے گلی گلی اور شہر شہر گھومنے پر مامور ہوتے ہیں اور وہ رجال ہی ہوتے ہیں۔

۲- اولیائے کرام دین کی خدمت اور اللہ تعالی اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں؛ لیکن جو الہام اور القاء ان کے قلوب پر ہوتا ہے وہ پکا اور قطعی نہیں ہوتا، اس میں غلطی ہوسکتی ہے، نبی کی وحی میں غلطی نہیں ہوتی۔

۳- بعض خواتین جیسے حضرت مریم اور ام موسی علیہ السلام کی طرف وحی تکوینی ہوتی تھی اور وہ پکی ہوتی تھی، اُن سے فرشتے بات چیت بھی کرتے تھے؛ لیکن یہ وحی تکوینی، یعنی آنے والے واقعات کے متعلق ہوتی تھی؛ اس لیے ام موسی علیہ السلام نے اپنے بچے کو دریا کے حوالے کیا اور حضرت مریم سے جبریل علیہ السلام نے فرمایا: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾. (مريم: ۲۵) وغیرہ۔ لیکن اس وحی تکوینی کی وجہ سے ان خواتین کی فضیلت حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما پر لازم نہیں آتی؛ اس لیے کہ جس حدیث میں ان خواتین کی فضیلت آئی ہے اسی حدیث میں "فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام". (صحيح البخاري، رقم: ۳۴۱۱) آیا ہے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو وحی سے مناسبت تھی اور ۲۳ جگہ ان کے الہام اور رائے کے موافق وحی آئی، علامہ سیوطی نے ان موافقات کو ایک رسالے میں جمع کر کے اس رسالے کا نام "قطف الثمر في موافقات عمر" رکھا ہے؛ لیکن اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پر لازم نہیں آتی؛ بلکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا درجہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اونچا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی قربانیاں اور دینی خدمات امت میں بے مثال تھیں۔ اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما حضرت مریم اور حضرت سارہ وغیرہ رضی اللہ عنہما سے یادگار دینی خدمات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت کی وجہ سے افضل ہیں۔

## شرائطِ نبوت:

(۱) انسان ہونا۔ ملائکہ کو بھی رسل کہا گیا ہے؛ لیکن ان کی بعثت من حیث الرسل اقوام کی طرف نہیں ہوئی۔

**اشکال:** جنات میں بھی رسول ہیں؛ قال الله تعالى: ﴿يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾. (الأنعام: ۱۳۰)

**جواب (۱):** ﴿رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ أي: رسل من مجموعكم، أي: أحدكم. انس وجن کے مجموعے میں سے رسول ہوئے، جیسے ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾. (الرحمن: ۲۲) سے بحر مالح مراد ہے؛ جبکہ ذکر دونوں کا ہے۔

وقال تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَّشَآءُ

مِنْ عِبَادِهٖ﴾. (إبراهيم: ۱۱) اس آیت سے بھی رسولوں کا بشر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(۲) جنات اور انسان دونوں میں رسول بھیجے گئے۔ انسانوں میں رسول بالذات اور جنات میں رسول الرسول تھے جو انسانوں کے رسول کے تابع اور ان کی طرف سے مرسل تھے۔ (راجع: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۵۹. وتحفة المريد، ص۳۵. وتفسير ابن كثير، أنعام: ۱۳۰. وروح المعاني، الحج: ۷۵)

## جنات کی طرف بعثت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے:

اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ جنات کی طرف صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہیں، دوسرے انبیا ان کی طرف مبعوث نہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: إن رسول الله قال: "فضلتُ على الأنبياء بست ... (إلى قوله:) وأرسلتُ إلى الخلق كافة". (صحيح مسلم، كتاب المساجد، رقم: ۵۲۳)

اور ایک روایت میں ہے: "كان كلُّ نبيٍّ يُبعَث إلى قومه خاصةً، وبُعِثتُ إلى كل أحمرَ وأسودَ". (صحيح مسلم، كتاب المساجد، رقم: ۵۲۱)

فتح الملہم میں اس حدیث کے ذیل میں احمر اور اسود کی متعدد تفسیروں میں سے ایک تفسیر یہ ہے کہ أحمر انس اور أسود جن ہیں۔ (فتح الملهم، كتاب المساجد ۸/٤)

اور ایک روایت میں "بعثتُ أنا إلى الجن والإنس" آیا ہے؛ لیکن اس کی سند پر کلام ہے۔ (مجمع الزوائد ۲۵۸/۸، وقال الهيثمي: رواه البزار، وفيه من لم أعرفْهم)

بعض حضرات کے ہاں دوسرے انبیا بھی جنات کی طرف مبعوث ہیں؛ لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہر زمان ومکان کے لیے ہے۔

شیخ عبداللہ غماری نے "قـرة العين بأدلة إرسال النبي إلى الثقلين" میں، علامہ سیوطی نے "الخصائص الكبرى" میں، علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں، قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ﴿إِنِّي رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيْعًا﴾. (الأعراف: ۱۵۸) کی تفسیر میں، ابن حجر ہیتمی نے "الفتاوى الحديثية" میں لکھا ہے کہ ثقلین کی طرف بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

غالباً رسول اللہ صلی اللہ علیہ کی خصوصیت یہ ہوگی کہ آپ براہ راست جنات سے مخاطب ہوئے اور ان کے سامنے ایمان وہدایت اور دعوت پیش فرمائی؛ ورنہ دوسرے انبیا سے بھی جنات نے استفادہ کیا ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا میلان اس طرف ہے کہ جنات میں رسول تھے؛ لیکن امام رازی نے "تفسیر کبیر" (۲۰۵/۷) میں، علامہ سبکی نے "فتاوی السبکی" (۶۱۱/۲) میں اور دوسرے حضرات نے ذکر کیا ہے کہ جنات میں

منذرین تھے؛ رسول نہیں تھے۔ یاد رہے کہ جنات رسولوں سے استفادہ کرسکتے تھے؛ کیونکہ غیر مرئی مرئی سے استفادہ کرسکتا ہے۔

## نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جنات کی تعلیم وتبلیغ کا نظام:

**اشکال:** جب جنات میں رسول نہیں تھے اور حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے جنات موجود تھے اور جنات مکلّف بھی ہیں تو پھر ان کی تعلیم وتبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

**جواب:** اس کے جواب میں علامہ سبکی نے بطور احتمال یہ فرمایا ہے کہ ممکن ہے اللہ تعالی کا کلام سنتے تھے، یا ان کے دلوں میں علم کا القاء کیا جاتا تھا۔ علامہ سبکی اپنے فتاوی میں تحریر فرماتے ہیں: ”**تكليفهم إنما بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضروري بما يؤمرون وينهون عنه**“. (فتاوي السبكي ۶۲/۲)؛ لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ فرشتے ان کو ضروریات دین بتلاتے ہوں، فرشتے نوری ہیں اور جنات ناری ہیں اور دونوں غیر مرئی ہونے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔

(۲) مرد ہونا۔

(۳) آزاد ہونا۔

بعض حضرات نے نبوت کی دس شرائط وصفات شمار کروائی ہیں:

(۱) **الرجولة**. مرد ہونا۔ عورت نبیہ نہیں بن سکتی۔

(۲) **الحرية**. آزاد ہونا۔ غلام نبی نہیں بن سکتا۔

(۳) **الآدمية**. انسان ہونا۔ جنات یا ملائکہ نبی نہیں ہوسکتے ہیں۔

(۴) **شرف النسب**. نبی شریف اور اعلیٰ نسب والا ہوتا ہے۔

(۵) **الاصطفاء**. نبوت من جانب اللہ وہبی چیز ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ کسبی نہیں ہے۔

(۶) **سلامة الجسم وجمال الوجه.**

(۷) **الفطانة**. بے وقوف ومغفل نبی نہیں بن سکتا۔

(۸) **الصدق**. نبی سچا ہوتا ہے، جھوٹا آدمی نبی نہیں بن سکتا۔

(۹) **الأمانة**. نبی امین ہوتا ہے، خائن نبی نہیں بنایا جاتا۔

(۱۰) **التبليغ**. نبی مکمل تبلیغ کا فریضہ انجام دیتا ہے، کتمان سے کام نہیں لیتا۔

سعد الدین تفتازانیؒ نے شرح المقاصد (۶۱/۵) میں اور ابن الہمام نے مسایرہ (ص ۹۴) میں شرائط نبوت کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

ترجمہ: ذوالقرنین کا نبی ہونا معروف نہیں ،اسی طرح لقمان بن باعورا کا نبی ہونا بھی معروف بات نہیں ؛اس لیے اس پر اصرار اور بحث ومباحثہ سے اجتناب اولیٰ ہے۔

## ذوالقرنین کے نام کے بارے میں چند اقوال:

ذوالقرنین کے نام میں اختلاف ہے، چند اقوال درج ذیل بیان کیے جاتے ہیں:

**(۱) عبد الله بن الضحاك بن معد بن عدنان.** یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے؛ لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سند کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس قول کو مرجوح قرار دیا ہے۔ (فتح الباري، باب قول الله تعالى: ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾، ٦/٣٨٤)

**(۲) أفريدون بن أثفيان.** امام قرطبیؒ نے علامہ سہیلیؒ کی اتباع کرتے ہوئے اس کو ذکر کیا ہے۔ (تفسير القرطبي ٣/٣٨٤)

**(۳) الصعب بن ذي مراثد.** یہ قول کعب الاحبارؒ کا ہے، نیز ابن ہشامؒ نے "التيجان" میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ (التيجان في ملوك حمير، ص١٠٨)

**(۴) هرمس یا هرديس بن فيطون بن رومي بن لنطي بن كسلوجين بن يونان بن يافث بن نوح .** یہ قول دارقطنی اور ابن ماکولا کا ہے۔ (المؤتلف والمختلف للدارقطني ١/٣٤٣. الإكمال لابن ماكولا ١/٥٥٩)

**(۵)** فارس کا بادشاہ جس کو یہودی خورس، یونانی سائرس، فارسی گورش اور عرب **كيخسرو** کہتے ہیں۔

مولانا حفظ الرحمٰن صاحب سیوہارویؒ نے قصص القرآن (۱۸۰/۳) میں، اسی طرح علامہ شمس الحق افغانیؒ نے علوم القرآن (ص۲۸۴) میں اسی کو ترجیح دی ہے۔

**(٦) الصعب بن الحارث بن الهمال بن عبد شمس بن وائل بن الغوث بن قطن بن عريب بن زهر بن أيمن بن الهُميسع بن حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان.** اور ایک قول کے مطابق **هُميسع بن عمرو بن عريب بن زيد بن كهلان.** اور ایک قول کے مطابق زید بن

مالك بن زيد بن كهلان ہے۔ (الأنساب للصحاري، ص ٥١)

(۷) الصعب بن قرين ابن الهمال.

(۸) منذر بن امرئ القيس .

ان دونوں ناموں کو ابو جعفر محمد بن حبیبؒ نے اپنی کتاب "المحبر"، میں ذکر کیا۔

(۹) مرزبان اليوناني من ولد يونان بن يافث بن نوح.

(۱۰) اسكندر بن فيلسوف الرومي.

(۱۱) شمر بن عمر بن أفريقيس الحميري.

مذکورہ تینوں ناموں کو علامہ شربینیؒ نے اپنی تفسیر "السراج المنير" (۲/۴۰۱) میں ذکر کیا ہے۔

ذوالقرنین کو اسکندر بھی کہتے ہیں۔

## اسکندر ابن فیلس/فیلبس:

اسکندر دو گذرے ہیں: (۱) اسکندر رومی؛ (۲) اسکندر یونانی۔

(۱) اسکندر رومی حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں تھے۔ پیدل حج کو گئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حرم سے باہر جا کر ان کا استقبال کیا۔ حضرت خضر ان کے وزیر تھے۔

اسرائیلی روایات میں آتا ہے کہ حضرت خضر نے عين الحياة (آب حیات) سے پانی نوش کیا تو لمبی عمر پائی اور صدیوں تک زندہ رہے اور اسکندر نے نہیں پیا تو زیادہ عرصہ نہیں رہے اور عین الحیاۃ نہ ملنے کے غم میں وفات پاگئے۔ زمین کے اکثر حصہ پر ان کی حکمرانی تھی۔ اسکندر رومی کی نبوت مختلف فیہ ہے۔

(۲) اسکندر یونانی کا زمانہ اسکندر رومی کے دو ہزار سال بعد کا ہے۔ یہ اسکندر یونانی مقدومی تھا، مشرک اور مجوسی تھا، اس کا زمانہ قبل مسیح کا زمانہ تھا، یہ اسکندریہ کا بانی تھا اور اس کا وزیر ارسطو تھا۔ (راجع: أغاليط المؤرخين، ص ٢٤٦-٢٤٨)

آج کل کے مصنّفین عرب کی رائے مختلف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اسکندر ذوالقرنین نہ رومی تھے نہ یونانی؛ اس لیے کہ اسکندر رومی اور یونانی کا اجتماع حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مشکل ہے۔ اسکندر ذوالقرنین یمانی تھے اور ان کا تعلق حمیر قبیلہ سے تھا۔ قبیلہ حمیر کے بعض شعراء نے افتخار کے طور پر اپنے بعض اشعار میں ان کا ذکر یوں کیا ہے:

بـلَـغ المشارق والمغارب يبتغي ❁ أسبـابَ أمـر مِـن حـكيـمٍ مرشدِ

فرأى مغيب الشمس عند غروبها ❁ فـي عيـن ذي خُلُبٍ وَثَأْطٍ حَرمدِ

(تفسير ابن أبي حاتم، الكهف: ٨٧)

اور ذو کے لفظ کو اس کی عربیت پر دلیل قرار دیتے ہیں۔ ذو کا کلمہ حمیر قبیلے کے ملوک کے ناموں میں مذکور ہے، جیسے ذوالکلاء اور ذوالیزن وغیرہ، اور یمن چونکہ مکہ مکرّمہ کے قریب ہے؛ اس لیے حمیر قبیلہ کے افراد کا ابراہیم علیہ السلام سے لقا قرین قیاس بھی ہے۔ اس کی تفصیل کے لیے ابوالیسر ابن عابدین کی کتاب "أغاليط المؤرخين" کی طرف رجوع کیجئے۔



## ذوالقرنین کی وجہ تسمیہ:

(۱) لأنّه ملك الروم والفارس.

(۲) لأنّه بلغ قرنَي الشمس، شرقًا وغربًا.

(۳) خدمه العرب والعجم.

(۴) كان نجيب الطرفين.

(۵) دخل النور والظلمة.

(۶) یا شجاعت کے سبب تشبیہ دی گئی ہے کہ جیسے بیل کے دو سینگ اس کی قوت پر دلالت کرتے ہیں اور اس کے سینگوں سے لوگ خوفزدہ ہوتے ہیں۔

(۷) بعض نے کہا سر پر دو سینگ تھے۔ یہ ان کی توہین ہے۔

(۸) صوفیہ کا قول ہے: قد أوتي علم الظاهر والباطن.

(۹) تاج میں دو چھوٹے سینگ تھے، جو قوت پر دال تھے۔ واللہ اعلم۔

شیخ شمس الدین شربینیؒ نے "السراج المنير" (۴۰۱/۲) میں بارہ وجوہِ تسمیہ بیان فرمائی ہیں۔

## کیا ذوالقرنین نبی تھے؟

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "لم يكن نبيًّا ولا ملكًا، ولكنّه كان عبدًا صالحًا، أحبّ اللّٰهَ فأحبّه". (شرح مشكل الآثار ۱۲۱/۵). حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تک اس قول کی سند صحیح ہے۔ (فتح الباري ۳۸۳/۶)

اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے: "ذو القرنين كان رجلًا صالحًا". (تفسير السمرقندي، الكهف: ۸۳)

البتہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے یہ قول مروی ہے کہ وہ نبی تھے؛ لیکن چونکہ ان کا اشتغال کتب اسرائیلیہ سے بہت تھا؛ اس لیے ممکن ہے کہ اسرائیلی روایت نقل کی ہو۔ حضرت عکرمہؒ سے بھی نبی ہونے کا

قول ذکر کیا گیا ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے؛ اور جس طرح کسی نبی کو نبیوں کی جماعت سے خارج کرنا جائز نہیں، اسی طرح غیر نبی کو انبیا علیہم السلام میں شمار کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

اشکال: قرآن کریم میں اللہ تعالی نے ذوالقرنین کو خطاب کیا ہے؛ ﴿قُلْنَا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ﴾. (الکهف: ٨٦).

جواب: یہ خطاب بواسطہ الہام، یا اس زمانے کے نبی کے واسطہ سے تھا۔

❁ لم یُعرف نبیًّا:

علامہ تفتازانیؒ معرفت اور علم میں کوئی فرق نہیں کرتے؛ جبکہ دوسرے علما نے کئی وجوہ سے فرق بیان کیا ہے۔

## علم اور معرفت میں فرق:

(۱) العلم يستعمل في إدراك الكليات، والمعرفة تستعمل في الجزئيات.

عرفتُ اللّٰه کہنا جائز ہے، علمتُ اللّٰه کہنا صحیح نہیں۔

(۲) معرفت جہل یا التباس کے وقت ظاہر ہوتی ہے؛ جبکہ علم عام ہے۔

(۳) معرفت کا استعمال بسیط میں ہوتا ہے اور علم عام ہے مرکبات میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ عرفتُ اللّٰه میں لفظ اللہ بسیط ہے، بسیط وہ ہے جس کا کوئی جز نہ ہو۔

(۴) معرفت ایک مفعول چاہتی ہے اور علم دو۔

(۵) معرفت بعد النسیان ہوتی ہے اور علم عام ہے۔

(۶) معرفت کا تعلق کسی چیز کی ذات سے ہوتا ہے اور علم کا تعلق حالات سے ہوتا ہے۔

(۷) غور وفکر کے بعد کسی شے کا ادراک معرفت ہے اور علم عام ہے۔ (انظر: النبراس، ص ٧١. والفروق اللغوية للعسكري، ص ٨٠. والدر المصون ١/٤١٣، البقرة: ٥٤)

لقمان بن باعورا بعض کے نزدیک حضرت ایوب علیہ السلام کے بھانجے تھے اور بعض علما کوئی اور رشتہ بتاتے ہیں۔

مجاہدؒ کا قول ہے کہ لقمان ولی تھے، نبی نہیں تھے۔

حضرت عکرمہؒ کہتے ہیں کہ نبی تھے اور دلیل میں ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا لُقْمٰنَ الْحِكْمَةَ﴾ (لقمان: ١٢) کو پیش کرتے ہیں؛ جبکہ حکمت کو ہر مقام میں نبوت پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ ہاں کبھی کبھی نبوت کے معنی میں آتا ہے؛ قال تعالی: ﴿وَقَتَلَ دَاوٗدُ جَالُوْتَ وَاٰتٰهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهٗ مِمَّا يَشَآءُ﴾. (البقرة: ٢٥١).

سورہ ص میں حضرت داود علیہ السلام کے بارے میں مذکور ہے: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهٗ وَاٰتَيْنٰهُ الْحِكْمَةَ

وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾. (صٓ: ۲۰)

## حکمت کے متعدد معانی:

(۱) الفراسة التي يوضع بها الشيء في محلّه.

(۲) استنباط العِلل واللّطائف.

(۳) إتقان العلم والعمل.

(۴) السُّنة النبويّة.

حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ، سعید بن المسیبؒ اور مجاہدؒ ان کی نبوت کے قائل نہیں۔ بعض کہتے ہیں: کان عبدًا حبشيًّا نجّارًا. اور بعض نے خیاط کہا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ بنی اسرائیل کے قاضی تھے اور یہ قول زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر، لقمان: ۱۲)

سعید بن المسیبؒ کہتے ہیں: ''كان لقمان الحكيم أسود من سودان مصر''. (تفسير الطبري ۱۳۵/۲۰).

ایک کالا شخص سعید بن المسیبؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے سیاہ رنگ کی شکایت کی، تو سعید بن المسیبؒ نے جواب میں کہا: ''لا تحزن مِن أجل أنك أسود؛ فإنه كان مِن خير الناس ثلاثة مِن السودان: بلال، و مُهجَع مولى عمر بن الخطاب، ولقمان الحكيم''. (تفسير الطبري ۵٤۷/۱۸)

اور ایک روایت میں ہے: ''اتخذوا السودان؛ فإن ثلاثة مِنهم مِن سادات أهل الجنة: لقمان الحكيم، والنجاشي، وبلال المؤذن''. (المعجم الكبير للطبراني ۱۱/۱۹۸/۱۱٤۸۲) لیکن اس کی سند میں اُبین بن سفیان ضعیف راوی ہے۔

بعض علما کہتے ہیں کہ لقمان حکیم یمانی تھے، اور بعض مصری قرار دیتے ہیں۔ اکثر حضرات نے انھیں غلام قرار دیا ہے؛ لیکن محققین کے نزدیک ان کا غلام ہونا غیر معقول ہے؛ اس لیے کہ وہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾. (الإسراء: ۳۷) اور یہ نصیحت ایک بڑی حیثیت اور شخصیت والا آدمی ہی کرسکتا ہے؛ اس لیے کہ چھوٹے درجہ کا آدمی کیا تکبر کرے گا!

یہ بھی امکان ہے کہ پہلے غلام ہوں اور بعد میں آزاد ہونے کے بعد بڑے لوگوں میں شمار ہوئے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ آقا نے کہا: بکری ذبح کرو اور اس کی دو بہترین چیزیں لے کر آؤ، تو لقمان حکیم زبان اور دل لے کر آئے، پھر کچھ مدت کے بعد حکم دیا کہ بکری ذبح کرو اور اس کی دو بدترین چیزیں لے کر آؤ، تو پھر لقمان

حکیم نے زبان اور دل ہی پیش کیا۔ آقا نے کہا کہ ایک ہی چیز بہترین اور بدترین کیسے ہوسکتی ہے؟ تو لقمان نے جواباً کہا: استعمال کی بات ہے، اگر ان کا استعمال صحیح ہو تو ان سے بہتر کوئی چیز نہیں اور اگر ان کا استعمال غلط ہو تو ان سے بدتر کوئی چیز نہیں۔ (تفسير الطبري ۲۰/۱۳۵)

بعض کہتے ہیں کہ نبوت اور حکمت میں اختیار دیا گیا، تو لقمان نے اس خوف سے کہ شاید میں نبوت کے بوجھ کو برداشت نہ کرسکوں گا حکمت کو اختیار کیا۔ (تفسير ابن كثير، لقمان: ۱۲).

اس روایت کی سند میں ایک راوی سعید بن بشیر ضعیف ہے۔ اور یہ بات اس وجہ سے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے کہ نبوت کے سامنے حکمت کوئی چیز نہیں، اور یہ خوف کہ نبوت کا بوجھ برداشت نہیں ہوسکتا، اللہ تعالی پر بے اعتمادی ہے کہ نبوت دے اور بوجھ اٹھانے کی طاقت نہ دے۔

## قرآن کریم میں مذکور ذوالقرنین کے واقعے کا خلاصہ:

قرآن کریم میں ذوالقرنین کا جو واقعہ مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک منصف مسلمان بادشاہ تھا جو اپنی فوج کے ساتھ جانب مغرب گیا، آخر وہاں پہنچا جہاں سمندر میں کیچڑ والا پانی تھا، سورج ڈوبتے وقت ایسا محسوس ہو رہا تھا گویا کیچڑ میں ڈوب رہا ہے، وہاں اس نے ایک غیر مسلم قوم کو پایا، اللہ تعالی نے حکم دیا کہ وہ چاہے تو ان کے ساتھ بہتر سلوک کرے، یا دعوت قبول نہ کرنے کی صورت میں ان کو سزا دے، ذوالقرنین نے اس حکم پر عمل کیا۔

پھر وہ فوج کے ساتھ مشرق کی جانب گئے، وہ کامیابی حاصل کرتے رہے اور ایسی جگہ پہنچے جس سے آگے آبادی نہیں تھی اور وہ مشرق الشّمس تھا، بعض محققین نے کہا ہے کہ مشرق الشّمس جس سے آگے آبادی نہیں ہے وہ کیرا باتی ہے جو خط استواء پر زمین کے اوپر آخری زمین ہے، اور اگر وہاں سے مغرب الشّمس ۱۲ گھنٹے لیں تو سنٹر افریقہ مغرب الشّمس بن جائے گا۔

پھر تیسرا سفر شمال کی جانب شروع کیا، یہاں وہ ایسی قوم کے پاس پہنچے جو اپنی زبان کے علاوہ دوسری زبان نہیں جانتی تھی، یہاں کے لوگوں نے ذوالقرنین سے درخواست کی کہ یاجوج ماجوج ہم پر حملے کرتے ہیں آپ کی مہربانی ہوگی اگر ہمارے اور ان کے درمیان دیوار کھڑی کردیں، ہم آپ کو اجرت بھی دیں گے، ذوالقرنین نے دو پہاڑوں کے درمیان مضبوط دیوار کھڑی کردی اور اجرت لینے سے انکار کیا کہ اللہ تعالی کا دیا ہوا مال میرے پاس بہت ہے، ہاں بدنی خدمت کرلیں، ذوالقرنین نے لوہے کے ٹکڑوں کی دیوار بنوادی اور اس پر پگھلا ہوا تانبا ڈالا؛ تاکہ دراڑیں بند ہوجائیں، دیوار ہموار ہوجائے اور دراڑوں کا پتہ بھی نہ چلے، ممکن ہے کہ کچھ بلندی تک لوہا، تانبہ ہو اور پھر اوپر پتھر ہوں۔

## سدّ ذوالقرنین کے بارے میں مشہور اقوال:

اس دیوار کے بارے میں مشہور اقوال چار ہیں:

۱- دیوار چین؛ لیکن اس کو فغفور بادشاہ چین نے بنایا اور پتھروں کی ہے۔

۲- دیوار سمرقند و بخارا۔

۳- دیوار داغستان۔

۴- دیوار قفقاز جو کیسپین سمندر اور بلیک سمندر کے درمیان ہے اور یہ پہاڑ یورپ اور ایشیا میں حد فاصل ہے۔

کچھ عرصہ پہلے سعودی عرب کے ایک محقق نے یاجوج ماجوج کے موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس میں لکھا ہے کہ یہ دیوار چین میں جنج شہر کے مقام پر واقع ہے، اور اس کے دلائل وقرائن لکھے ہیں۔ کتاب کا نام "**فك أسرار ذي القرنين ويأجوج ومأجوج**" ہے، ۵۷۰/صفحے کی کتاب ہے۔ حمزہ بن حمد الجہنی کتاب کے مصنف ہیں۔

یاجوج ماجوج کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے؛ لیکن آسان اور سمجھ میں آنے والی بات یہ ہے کہ اس سے غالباً شمال اور شمال مغرب کی جانب کے دین دشمن ترقی یافتہ اقوام روسی ہوں یا یورپین یا اور مراد ہیں، ممکن ہے کہ یاجوج **أجت النّار** اور ماجوج **ماج البحر** سے ہو، یا أجاج سے ہو جو کھارا پانی یا سمندری پانی ہے، جس میں ان کے آتشین اسلحے اور سمندروں، بلکہ دنیا پر بحری بیڑوں کے ذریعے قبضے کی طرف اشارہ ہو۔

یاجوج ماجوج کا عام حملہ قیامت کی علامات کبری میں سے ایک ہے۔ یہ وہ طاقتور دین دشمن غیر مسلم اقوام ہیں جو آلات وطاقت میں ترقی یافتہ ہوں گے۔ شر وفساد اور مقابل کو دبانے کا ہنر جانتے ہوں گے۔ ان میں روسی، یورپین اور کچھ چینی اقوام شامل ہیں۔ علامہ انور شاہ رحمہ اللہ نے یورپین اور روسی اقوام کو بھی یاجوج ماجوج فرمایا ہے۔ (فیض الباری ۴/۲۲) امریکن اور آسٹریلین نسلیں بھی یورپین نسلوں کی شاخیں ہیں۔

## قرآن وحدیث میں یاجوج وماجوج کے پانچ حالات کا تذکرہ:

قرآن واحادیث میں ان کے ۵/حالات کا ذکر ملتا ہے:

۱- ذوالقرنین کی دیوار بنانے سے پہلے جب شمال کے لوگوں نے ذوالقرنینؒ سے شکایت کی کہ ہم یاجوج ماجوج کے حملوں کی زد میں ہیں، آپ ہمارے بچاؤ کے لیے دیوار بنادیں؛ ﴿**فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا**﴾. (الكهف: ٩٤) ہم آپ کو اجرت دیں گے، آپ ہمارے اور یاجوج ماجوج کے

درمیان دیوار بنادیں۔ ذوالقرنین نے کہا: مجھے اجرت کی ضرورت نہیں، مزدوروں کی ضرورت ہے۔ اور مضبوط دیوار بنادی۔

۲- اس محیر العقول دیوار بنانے کے بعد یاجوج ماجوج ایک دوسرے میں گھس گئے۔ یعنی لڑنے لگے، یا سمندر کی امواج کی طرح تیز رفتاری سے محنت کرتے رہے؛ ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوْجُ فِي بَعْضٍ﴾. (الكهف: ٩٩) قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

۳- کافی مدت کے بعد دیوار سے نکلیں گے۔ یعنی حملہ آور ہوں گے، اور شر و فساد اور بربادی پھیلائیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "**ويل للعرب من شر قد اقترب، فُتِح اليوم من ردْم ياجوج وماجوج مثل هذه**" **وحلق بإصبعه الإبهام والتي تليها. وفي حديث آخر: وعقد بيده تسعين.** (صحيح البخاري، رقم: ٣٣٤٦، و٣٣٤٧) آج یاجوج ماجوج کی دیوار تھوڑی سی کھل گئی۔ یعنی کھلنے کی خبر دی گئی۔ اور اپنے سبابہ کو ابہام کی جڑ پر رکھا کہ اتنی مقدار کھل گئی۔ یعنی کچھ مدت کے بعد ان کے حملے شروع ہوں گے۔

دیوار کھلنا ان کے حملہ آور ہونے کی خبر ہے؛ لیکن قرب قیامت کے حملوں کی طرح نہیں ہوں گے؛ چنانچہ آٹھویں صدی میں تاتاریوں کے حملوں نے خلافت عباسیہ کی اینٹ سے اینٹ بجادی اور قرآن کریم میں ﴿فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّآءَ﴾. (الكهف: ٨٩) کے الفاظ آئے ہیں۔ جب تیرے رب کا وعدہ آئے گا تو اس کو توڑ دے گا، یا ہموار کردے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت موعود پر وہ نکل کر حملے شروع کریں گے؛ کیونکہ دیوار بنانے کا مقصد حملہ روکنا ہے، تو ٹوٹنے کا مقصد حملہ آور ہونا ہوگا۔ اور ﴿جَعَلَهُ دَكَّآءَ﴾ کے ایک معنی ہموار کرنا بھی ہے، وہ بظاہر قیامت میں ہوگا۔

۴- ان کا چوتھا خروج قرب قیامت میں ہوگا۔ قیامت کے قریب وہ سب مل کر ایسی تباہی مچائیں گے کہ خدا کی پناہ۔ ان تباہ کن حملوں کا ذکر علامات قیامت میں تفصیل سے احادیث میں موجود ہے۔ ان کے حملے اتنے تیز و تند ہوں گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی فوج اور ساتھیوں کو اللہ تعالی کے حکم سے کوہ طور پر لے جائیں گے؛ یہاں تک کہ یاجوج ماجوج یہ کہیں گے کہ ہم نے زمین والوں کو زیر کرلیا اب آسمان والوں سے لڑیں گے اور آلات حرب کو آسمانی فضا کی طرف موڑ دیں گے اور بطور استدراج وہ تیر خون آلود واپس ہوں گے اور وہ اپنے کرتوت پر خوش ہوں گے کہ اچانک ان پر ایک مہلک بیماری مسلط ہو جائے گی اور سب کے سب یکدم ہلاک ہوجائیں گے۔

۵- یاجوج ماجوج قیامت میں جمع ہوں گے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾. (الكهف: ٩٩)

دوسری جگہ اللہ تعالی فرماتے ہیں: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾. (الأنبياء: ۹۵-۹۶)

اس آیت کریمہ کی متعدد تفاسیر ومعانی ہیں۔ایک معنی یہ ہوسکتا ہے کہ جس بستی والوں کو ہم ہلاک کریں ان کا حساب کے لیے واپس نہ ہونا ممنوع ہے؛ بلکہ واپسی ضروری ہے، یہاں تک کہ یاجوج وماجوج جن کو اپنی طاقت پر ناز اور فخر تھا اور وہ کھولے جانے کے بعد ہر بلندی سے حملوں کے لیے دوڑتے تھے، جب وہ ہلاک ہوجائیں تو وہ بھی ہمارے پاس حاضر ہوکر جمع ہوں گے۔ أي: ممتنع على قرية أهلكناها عدم رجوعهم إلينا للحساب، بل يرجعون حتى أن يأجوج ومأجوج بعد فتحهم يهلكون، ثم يرجعون إلينا للحساب. والله تعالى أعلم.

## سد سکندری کی روزانہ کھدائی اور اِن شاء اللہ کہنے سے کھدائی میں کامیابی کی روایت:

اب ہم ایک حدیث کی مختصر تشریح کرتے ہیں جو مشکلات الحدیث میں سے ہے۔ترمذی میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: عن النبي صلى الله عليه وسلم في السَّدِّ، قال: يحفرونه كل يوم، حتى إذا كادوا يخرقونه قال الذي عليهم: ارجعوا فستخرقونه غدًا، فيعيده الله كأشد ما كان، حتى إذا بلغ مدتهم وأراد الله أن يبعثهم على الناس قال الذي عليهم: ارجعوا فستخرقونه غدًا إن شاء الله واستثنى، قال: فيرجعون فيجدونه كهيئته حين تروه فيخرِقونه فيخرُجون على الناس...". الحديث. (سنن الترمذي، تفسير سورة الكهف. قال بشار عواد في تعليقه: وأخرجه أحمد، وابن ماجه، وأبو يعلى، والطبري، وابن حبان، والحاكم. قال الترمذي: هذا حسن غريب. قال الدكتور بشار: إنما حسنه واستغربه – والله أعلم– ؛ لأن في رفعه نكارة، ولعله من كلام كعب الأحبار، كما بينه الحافظ ابن كثير في تفسيره ۱۹۴/۵. انظر: سنن الترمذي مع تعليقات بشار عواد ۲۱۹/۵)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یاجوج ماجوج دیوار کی کھدائی کریں گے؛ لیکن دیوار توڑنے میں کامیاب نہیں ہوں گے، پھر جب اللہ تعالی ان کو لوگوں پر بھیجیں گے تو ان کے کمانڈروں میں سے ایک کمانڈر کہے گا: آئندہ ان شاء اللہ تم اس کو توڑنے میں کامیاب ہوگے۔پھر ان کا منصوبہ کامیاب ہوجائے گا۔

اس حدیث پر اشکالات یہ ہیں:

۱- چونکہ دنیا ایک محلّہ کی طرح بن چکی ہے تو دیوار کا رکاوٹ بننا کوئی معنی نہیں رکھتا؟

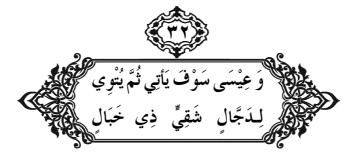
۲- مذہب اور دین دشمنوں کا ان شاء اللہ کہنا بھی عجیب ہے۔

۳- ویل للعرب میں دیوار میں شگاف پڑ جانے کا ذکر ہے، جس سے وہ نکل سکتے ہیں۔ پھر کھدائی اور نکلنے کی کوشش کا کیا مطلب؟

مذکورہ اشکالات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس کے رفع کو منکر یا خطاً راوی قرار دیا اور اس کو کعب الاحبار کی اسرائیلی روایت قرار دیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ قتادہ اور ابو رافع کے درمیان واسطہ ساقط ہے۔ اور حافظ ابن کثیر نے اس کے رفع میں نکارت بیان کی ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۵/۱۹۴)

لیکن بظاہر حدیث کی سند صحیح ہے اور قتادہ نے حدثنا أبو رافع کہا ہے، اور دونوں کا زمانہ بھی ایک ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ علامات قیامت اور آئندہ واقعات میں احادیث اور کتب سماویہ میں اکثر کنایات استعمال ہوئے ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یاجوج ماجوج کچھ مدت کے بعد دیوار توڑنے یعنی مخالفین پر حملہ کی کوشش کریں گے؛ لیکن اکیلے اس میں کامیاب نہیں ہوں گے اور خلافت اسلامیہ ختم نہیں کرسکیں گے، ان کے ساتھ برائے نام مسلمان جو ان شاء اللہ کہنے والے ہیں مل جائیں گے اور ان سے کہیں گے تم آگے بڑھو ان شاء اللہ کہو، ان شاء اللہ کامیاب ہو جاؤ گے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے: نہر کا پانی بہت تیز ہے میں اس کو پار کرنے سے ڈرتا ہوں، اور ساتھی اس سے کہے: بسم اللہ کرو، میں تمھارے ساتھ ہوں، میں نہیں ڈوبنے دوں گا؛ چنانچہ تاریخ میں لکھا ہے کہ تاتاری دار الخلافہ پر حملہ کرنے سے گھبراتے تھے؛ مگر ابن علقمی اور محقق طوسی جیسے رافضیوں نے ان کو ہمت دلائی اور بغداد کی عظمت کو انھوں نے پیوند خاک کردیا۔ برائے نام مسلمانوں نے ان کے ناپاک منصوبے کو مکمل کروایا۔ **فإلى الله المشتكى.**

یاجوج ماجوج کے موضوع پر عربی تفاسیر کے علاوہ اردو تفسیروں میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے، مولانا حفظ الرحمٰن صاحب نے قصص القرآن میں، مفتی محمد شفیع صاحب نے معارف القرآن میں، مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں، اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں، ڈاکٹر شوقی خلیل نے أطلس القرآن میں بہت ساری نئی معلومات فراہم کی ہیں، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔ نیز حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے مشکلات القرآن اور فیض الباری میں یاجوج ماجوج اور سد سکندری کے بارے میں مختصر اچھی تحقیق فرمائی ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ نے سورہ کہف کی تفسیر میں کتاب تحریر فرمائی، وہ ''دجالی فتنہ کے خدوخال'' کے نام سے چھپی ہے، اس کا مطالعہ بھی مفید ہے۔

یہ بھی مفسرین نے لکھا ہے کہ پوری دنیا پر چار آدمیوں نے حکومت کی: سلیمان علیہ السلام اور ذوالقرنین جو مؤمن تھے، اور دو کافر: نمرود اور بخت نصر۔ ملا علی قاری نے مجاہد سے ضوء المعالی میں نقل کیا ہے، اور قرطبی نے پانچواں حضرت مہدی رضی اللہ عنہ کا لکھا ہے۔ واللہ اعلم۔

ترجمہ: عنقریب حضرت عیسیٰ علیہ السلام آئیں گے، پھر دجال کو ہلاک کریں گے، جو بدبخت فساد مچانے والا ہے۔

## حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تین نظریے:

(۱) نصاریٰ کہتے ہیں کہ: عیسیٰ علیہ السلام جب دنیا میں دعوت اور تبلیغ کا فریضہ انجام دے رہے تھے، تو یہود مخالف ہوگئے، اور ایک روایت میں آتا ہے کہ یہودیوں نے جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بہت تنگ کیا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بددعا کی اور وہ خنزیر کی شکل کے ہوگئے۔ اس پر باقی ماندہ یہود غضبناک ہوئے اور قتل کی سازش کی، اور رومی بادشاہ سے شکایت کی کہ یہ شخص واجب القتل ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پکڑنے کے لیے ایک شخص کو جو منافق قسم کا تھا بھیجا گیا، اور اس طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھا دیا گیا، اور بقول ان کے دفن کے تین دن بعد قبر سے نکل آئے اور مریم مقدونیہ سے ملاقات کی اور اس کے بعد آسمان پر چلے گئے اور آخری وقت میں پھر دنیا میں آئیں گے۔ (إعلام الفئام، ص۶۸-۶۹)

(۲) قادیانی عقیدہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھایا اور ان کے ذہن میں یہی تھا کہ وہ مر گئے ہیں؛ جبکہ وہ مرے نہ تھے؛ بلکہ بے ہوش ہوئے تھے، سولی سے اترے اور چلتے چلتے افغانستان کی سرزمین سے ہوتے ہوئے کشمیر پہنچے، اور محلّہ خانیار میں جو سری نگر میں ہے انتقال ہوگیا۔ یاد رہے کہ قادیانی بالاتفاق غیر مسلم ہیں۔ (معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۲/۳۷۹۔ وعلوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانیؒ، ص۲۶۲۔ وعقیدۃ الاسلام-علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ، ۶۷، و۱۴۴، و۱۷۷، و۲۳۵)

(۳) اہلِ السنۃ والجماعۃ مسلمانوں کے نزدیک جب یہود ان کے مخالف ہوئے تو ایک شخص ططیانوس نامی کو ان کے تعاقب میں بھیجا، جب اس شخص نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پکڑ لیا، تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھالیا، اور اُس پکڑنے والے کی شکل حضرت عیسیٰ کے مشابہ ہوگئی جب وہ باہر نکلا تو رومیوں نے حضرت عیسیٰ سمجھ کر اس کو پھانسی دیدی۔ بعد میں لوگ حیران ہوئے کہ اگر عیسیٰ علیہ السلام قتل ہوگئے تو ہمارا آدمی

کہاں گیا؟ (روح المعاني ٦/٣٨٢-٣٨٣. ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ٦٠١/٢)

یہ مسئلہ متعدد آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے روح مع الجسد کے آسمان پر اٹھالیا۔

قرآن میں صراحتاً مذکور ہے: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيْحَ عِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (إلى قوله: ) ﴿وَمَا قَتَلُوْهُ يَقِيْنًا بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾. (النساء: ١٥٧-١٥٨) یعنی عیسائیوں کا یہ کہنا کہ ہم نے مسیح عیسی ابن مریم کو قتل کیا، یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ انھوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی سولی پر چڑھایا؛ بلکہ ان کو شبہ میں ڈالا گیا اور یقیناً اُن کو قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اُنھیں اپنی طرف اٹھالیا۔

چونکہ یہ آیت قادیانیوں کے عقیدے کے خلاف ہے اس لیے وہ طرح طرح کی تاویلات کرتے ہیں۔ حکیم نورالدین قادیانی جماعت کا مولوی تھا جو ان کے علمی معاملات اور مسائل کو حل کرتا تھا۔ مرزا غلام احمد قادیانی کے بعد ان کو مرزا کا خلیفہ قرار دیا گیا۔ حکیم نورالدین کے مرنے کے بعد اُن میں اختلاف ہوا، اکثر نے مرزا بشیرالدین محمود کو خلیفہ مانا جو مرزا کا بیٹا تھا، اور دوسروں نے محمد علی لاہوری کو خلیفہ تسلیم کیا، اس طرح ان میں دو گروپ بن گئے: ایک قادیانی، اور دوسرا لاہوری گروپ کہلایا۔

محمد علی لاہوری نے تفسیر لکھی جو بیان القرآن سے موسوم ہے۔ محمد علی لاہوری نے غلام احمد کی نبوت کا انکار کیا اور کہا کہ ان کو وحی نہیں ہوتی تھی؛ بلکہ الہامات ہوتے تھے۔ باقی مسائل میں دونوں گروپ تقریباً متفق ہیں۔ عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کے دونوں قائل ہیں، اور رفع آسمانی کے دونوں منکر ہیں۔ محمد علی لاہوری کہتا ہے کہ: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِيْهَا﴾ میں جو قتل کا ذکر ہے، یہ عیسیٰ علیہ السلام کا ہے اور اختلاف ان کے قتل میں واقع ہوا۔ حالانکہ اس آیت کے ماقبل اور مابعد میں کہیں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر نہیں۔ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ سے مراد رفع درجات لیتے ہیں؛ حالانکہ بَل کے ماقبل اور مابعد میں تضاد کا ہونا ضروری ہے اور وہ یوں ثابت ہوتا ہے کہ تم نے قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے صحیح سالم اٹھالیا۔ اور رفع درجات اور قتل میں کوئی تضاد نہیں ہے، جس طرح شہید قتل ہوتا ہے اور رفع درجات بھی اس کو حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ ان کے رفع درجات کے لیے تو نبوت ہی کافی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ میں جس ذات کی طرف قتل منسوب ہے اسی کی طرف رفع بھی منسوب ہے۔ (علوم القرآن-مولانا شمس الحق افغانیؒ ۲۶۷-۲۶۹۔ ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۲/۳۸۳-۳۸۴۔ ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۲/۷۶)

## عیسی علیہ السلام کے رفع الی السماء پر اشکال اور اس کے جوابات:

**اشکال:** آیت میں آسمان کی طرف اٹھائے جانے کا ذکر نہیں؛ بلکہ ﴿بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ آیا ہے۔

**جواب:** (۱) ﴿رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَيْهِ﴾ اور رفعه الله إلى السماء متقارب المعنی ہیں، آسمان اللہ تعالیٰ کے قرب کا مقام ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک باندی سے سوال کیا کہ أين الله؟ تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ مؤمنہ ہے۔ یہ اشارہ قرب کی طرف تھا؛ ورنہ اللہ تعالیٰ تو مکان وزمان سے وراء الوراء ہے، اس کی طرف تو اشارہ ہو بھی نہیں ہوسکتا۔ (معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۲/۳۸۳-۳۸۴۔ مذکورہ "أين الله" والی روایت پر تفصیلی بحث ہے، جس کا خلاصہ صفات کے مسئلے میں آچکا ہے اور وہاں "أين الله" والی روایت میں اضطراب کا ذکر ہے۔)

خود مرزا غلام احمد کی کتاب "إزالة الأوهام" میں اس زمانے میں جب وہ عیسیٰ علیہ السلام کے رفع کا قائل تھا اپنے بیٹے کی پیدائش پر یہ وحی گھڑ کر سنائی: إنا نبشرك بغلام مظهر الحق كأنه نزل من السماء. بیٹا آسمان سے تو نازل نہیں ہوا تھا، اس کی مراد یہ تھی کہ آسمان اس کے قرب اور تجلی کا مظہر ہے تو نسبت اس کی طرف کی۔ اور ﴿أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾. (الملك: ١٦) میں اللہ تعالیٰ کو آسمان والا کہا؛ حالانکہ وہ آسمان اور زمین دونوں کا مالک اور خالق ہے۔

(۲) ﴿وَإِنْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾. (النساء: ١٥٩) أي: قبل وفاة عيسى ضمیر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع ہے؛ اس لیے کہ تمام ضمائر عیسیٰ علیہ السلام کی طرف راجع ہیں۔ بعض نے اہل کتاب کی طرف راجع کیا؛ مگر اس میں انتشارِ ضمائر لازم آتا ہے۔ نیز اگر کتابی کی طرف ضمیر راجع ہو تو معنی ہوگا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ہر کتابی مرنے سے پہلے ایمان لے آئے گا، اور اس وقت لغوی ایمان مراد ہوگا، اور ایمان لغوی لینا خلاف ظاہر ہے، اور ایمانِ شرعی یہ ہے کہ قبل موته سے مراد خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہوں؛ ورنہ قبل موت الكتابي کے لیے بل کے بجائے حين یا عند کا لفظ مناسب ہے۔ (معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۲/۳۵۹-۳۶۳۔ وعلوم القرآن - مولانا شمس الحق افغانی ۲۶۹-۲۷۰۔ و معارف القرآن -مفتی محمد شفیع عثمانی ۲/۶۰۲-۶۰۳۔ وقصص القرآن ۴/۱۲۸-۱۳۵)

اگر اشکال کیا جائے کہ ایک قراءت میں قبل موتهم آیا ہے؛ امام طبری فرماتے ہیں: حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد قال: ثنا عتاب بن بشير، عن خصيف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: ﴿وَإِنْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾، قال: هي في قراءة أُبَيّ (قبل موتهم)... (تفسير الطبري ٧/٦٦٨، النساء: ١٥٩)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قراءت ضعیف ہے۔عتاب بن بشیر اور خصیف دونوں ضعیف راوی ہیں۔علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ''وقراءة أبيّ هذه في سندها عُتّاب بن بشير وخصيف، وكلاهما ضعيف، والقراءة الشاذة ما لم يصح سندها لا يحتج بها في باب التفسير عند أهل العلم''. (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص ۱۰۲)



(۳) اس کے علاوہ ایک آیت میں صراحۃً ''کف'' مذکور ہے: ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِيٓ إِسْرَآئِيْلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ﴾. (المائدة: ۱۱۰) یعنی بنی اسرائیل کو ہم نے آپ سے روک لیا۔حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر شہید کر دیے گئے ہوتے تو كففتُ کا معنیٰ کیا کریں گے؟!

(۴) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا﴾. (الزخرف: ۶۱) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد قیامت کی علامت ہے، تو اس میں شک مت کرو۔

(۵) اسی طرح ارشاد فرمایا: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّٰهُ وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمٰكِرِيْنَ﴾ یعنی انھوں نے قتل کی تدبیر کی اور اللہ تعالیٰ نے بچانے کی تدبیر فرمائی، اور اللہ تعالیٰ سب سے بہتر تدبیر کرنے والے ہیں۔اگر وہ اپنی تدبیر یعنی قتل میں کامیاب ہوئے، تو پھر ﴿وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ﴾ کے کیا معنیٰ ہوں گے؟

(۶) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يٰعِيْسٰى إِنِّي مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾. (آل عمران: ۵۵) اے عیسیٰ ہم تمھیں پورا پورا یعنی روح مع الجسد اٹھالیں گے۔زمخشری اور صاحب قاموس نے ''متوفّی'' کا معنیٰ پورا پورا لینا لکھا ہے۔أبو البقاء نے ''کلیات'' میں لکھا ہے کہ ''توفّی'' موت دینا ہے، وعليه استعمال العامّة، والاستيفاء، وعليه استعمال البلغاء. (الكشاف ۴۳۲/۱. القاموس المحيط ۱۳۴۳/۱. الكليات، ص ۳۱۳)

## حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا ﴿مُتَوَفِّيْكَ﴾ کی تفسیر میں ''مُمِيْتُك'' فرمانا:

اشکال: ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ''مُميتُك'' کی تفسیر منقول ہے۔ قال الطبري: حدثني المثنى، قال: حدثنا عبد اللّٰه بن صالح، قال: حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيْكَ﴾، يقول: إني مميتُكَ. (تفسير الطبري ۴۵۰/۵)

جواب: یہ عامۃ الناس کی لغت کے مطابق ہے، أي: إنّي مُميتك في وقتك، ورافعك إليَّ الآن ومطهِّرُك. اور تقدیم اور تاخیر میں یہ نکتہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دل میں اگر یہ وسوسہ ہو کہ قتل کر دیں گے تو اس وسوسے کو پہلے سے دفع فرمایا۔

نیز خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس کی تفسیر رافعُك ثم متوفيك في آخر الزمان مروی ہے۔ قال السيوطي: أخرج إسحاق بن بشر وابن عساكر من طريق جوهر عن الضحاك عن ابن

**عباس رضى الله عنهما في قوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيْكَ وَرَافِعُكَ﴾ يعني: رافعك ثم متوفيك في آخر الزمان.** (الدر المنثور ۲/۲۲٦. نیز دیکھئے: معارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۲/۷۴-ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۲۳۱/۱)



علامہ کوثری فرماتے ہیں: ”**والواو لا تفيد الترتيب، فيكون هذا من باب تقديم ما هو مؤخر في الوقوع لأجل التقريع على مدَّعِي ألوهيته، ببيان أنه سيموت، وإليه ذهب قتادة والفراء**“. (نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص ۹٦)

متوفّی کا معنی نیند طاری کرنا بھی آتا ہے؛ ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا﴾. (الزمر: ٤٢) یعنی ہم ان پر نیند طاری کریں گے اور پھر اٹھائیں گے؛ تاکہ ہیبت اور دہشت طاری نہ ہو۔

(۷) ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا مَّا دُمْتُ فِيْهِمْ﴾. (المائدة: ۱۱۷) اس سے معلوم ہوا کہ جگہ بدلی ہے، موت واقع نہیں ہوئی، پہلے اس عالم میں تھے، پھر آسمان پر اٹھالیے گئے۔

مولانا ابراہیم سیالکوٹی صاحب غیر مقلد نے قادیانی عقائد کے رد میں رفع عیسیٰ علیہ السلام پر ”شہادۃ القرآن“ نامی کتاب لکھی ہے۔ نیز محمدی پاکٹ بک مولانا عبداللہ معمار صاحب غیر مقلد نے رد عقائد قادیانیہ میں تحریر کی ہے۔

(۸) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ”**لَيُوشِكَنَّ أن يَنزِل فيكم ابنُ مريم حَكَمًا عَدلًا فيَكسِر الصَّليبَ، ويقتل الخنزيرَ، ويضع الجزية، ويفيض المالَ حتَّى لا يقبله أحدٌ، حتَّى تكون السجدة الواحدة خيرًا من الدنيا وما فيها**“. **ثمّ يقول أبو هريرة: واقرءُوا إن شئتم:** ﴿وَإِنْ مِّنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكُوْنُ عَلَيْهِمْ شَهِيْدًا﴾. (صحيح البخاري، باب نزول عيسى بن مريم عليهما السلام، رقم: ٣٤٤٨).

(۹) ایک دوسری روایت میں ہے: **قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم لليهود: ”إنّ عيسَى لم يمتْ وإنّه راجع إليكم قبل يوم القيامة“**. (تفسير ابن أبي حاتم: ٦٢٣٢)

ایک روایت میں ہے: ”**من أنكر نزول عيسى ابن مريم عليه السلام فقد كفر**“. اس روایت کو ابوبکر کلاباذی نے ”معانی الاخبار“ میں ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت موضوع ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التصريح بما تواتر في نزول المسيح بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدةؒ، ص ٢٤٢-٢٤٣)

## حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر کے بارے میں صحیح قول:

حضرت عیسیٰ علیہ السلام ۳۳ سال کی عمر میں آسمان پر اٹھالئے گئے، اور واپس آکر سات سال دنیا میں

رہیں گے؛ مگر یہ صحیح نہیں۔

دوسری روایت میں ہے کہ ۴۰ سال میں نبوت ملی اور چالیس سال تبلیغ اور دعوت کا کام کیا اور اسّی سال کی عمر میں آسمان پر اٹھا لئے گئے۔ اور جب واپس آئیں گے تو ایک روایت کے مطابق چالیس اور دوسری روایت کے مطابق پینتالیس ۴۵ سال دنیا میں رہیں گے۔

تطبیق یوں دی جاتی ہے کہ چالیس اور پینتالیس میں منافات نہیں؛ اس لیے کہ کسر کو حذف کرنا شائع ہے۔ اور سات ۷ سال کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت مہدی کی معیت میں سات سال گزاریں گے، یا ان کی وفات کے بعد سات برس تک ان کا طریقہ دنیا میں رائج رہے گا، اس کے بعد دوسری علاماتِ قیامت کا ظہور ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: "أما مكثه عليه الصلاة والسلام بعد النزول فالصواب عندي فيه أربعون سنة كما عند أبي داود، ص۲۳۸: "فيمكث في الأرض أربعين سنة، ثم يتوفى فيصلي عليه المسلمون". انتهى. وأما ما توهمه رواية مسلم، ص۴۳، أنه يمكث في الأرض سبع سنين، فهو مدة مكثه مع الإمام المهدي، كما عند أبي داود ۲/۲۳۳، وبعد تمام سبع سنين يتوفى الإمام ويبقى عيسى عليه الصلاة والسلام بعد ذلك ثلاثا وثلاثين سنة.

وأما رفعه فكان على ثمانين سنة، وصحّحه الحافظ في "الإصابة" وهو الذي رجع إليه السيوطي في مرقاة الصعود، وأما مجموع عمره عليه الصلاة والسلام فمئة وعشرون، نبئ على أربعين منها، ورفع على ثمانين، ويمكث في الأرض أربعين، وقد مضى منها ثمانون فبقي أربعون، وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم: وإن عيسى عليه الصلاة والسلام عاش مئة وعشرين، ولا أراني ذاهبا إلا على ستين (بالمعنى) يعني به نصف مجموع عمر عيسى عليه الصلاة والسلام. (فيض الباري ۳/۲۶۲، باب قتل الخنزير حكمًا. وانظر أيضًا: حاشية الشيخ عبد الفتاح أبوغدةؒ على "التصريح بما تواتر في نزول المسيح"، ص۱۲۷-۱۲۸)

عیسیٰ کا لفظ عِیس سے ہے جس کے معنی بیاض اور سفیدی کے ہیں۔ شعر میں آتا ہے:

وبلدة ليس بها أنيس ❁ إلا اليعافير وإلا العِيس (۱)

---

(۱) خزانة الأدب: ۴/۱۱۴.

وقال أبو البقاء في التبيان: "(عِيسَى): فِعلَى مِن العِيس، وهو بياض يخالطه شُقْرَةٌ، وقيل: هو أعجمي لا اشتقاق له". (التبيان في إعراب القرآن ۱/۸۸)

وقال الآلوسي: "قيل في عيسى: إنه مشتق من العِيس، وإنه إنما سمي به عليه السلام؛ لأنه كان في لونه عيس، أي: بيض=

ایک حدیث میں ہے: ”يَنزِل عيسى بن مريم إلى الأرض فيتزوَّج ويُولَد له ويمكُث خمسًا وأربعين سنة، ثم يموت فيُدفَن معي في قبري. (مشكاة المصابيح، رقم:٥٥٠٨. وفي إسناده عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي، وهو ضعيف) .



نیز عبداللہ بن سلام سے مروی ہے: مكتوب في التوراة صفة محمد، وعيسى بن مريم يدفن معه. قال أبومودود : قد بقي في البيت موضع قبر. (سنن الترمذي، باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:٣٦١٧، والحديث موقوف، وفيه عثمان بن الضحاك، وهو ضعيف. قال بشار عواد: هذا أثر موقوف، ومحمد بن يوسف بن سلام مقبول حيث يتابع (١٢/٦).

وقال ابن كثير: ويقيم أربعين سنة ثم يموت فيدفن فيما قيل في الحجرة النبوية، وقد ورد فيه خبر لا يصح إسناده. (راجع: قصص الأنبياء للحافظ ابن كثير، ص٦٧٢)

اس موضوع سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فتاوی دارالعلوم زکریا ۱/۱۰۵-۱۰۷۔

مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ نے بھی ”توضیح المرام فی نزل المسیح علیہ السلام“ نامی رسالہ تحریر فرمایا ہے۔ مولانا نے رسالے کے شروع میں عیسیٰ علیہ السلام کے رفع الی السماء، حیات اور نزول پر لکھی گئی بعض کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

## عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح کہنے کی وجہ:

عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح اس لیے کہا جاتا ہے کہ مسیح اصل میں مشیحا تھا، جس کے معنی عبرانی زبان میں مبارک ہونے کے ہیں، یا اس لیے کہ آپ مسیح الخیر ہیں، یا آپ جہاں سفر فرماتے وہاں لوگوں کو امراض سے شفا اور برکت ہوتی تھی۔ اور مسیح مسح الأرض سے سفر کرنے کے معنی میں ہے۔ (فتح الباري ٤٧٢/٦. والنهاية في غريب الحديث والأثر (م س ح) . ومرقاة المفاتيح ١٨٨/١٠، ملفوظات محدث کشمیری، ص۲۷۸)

## دجال کو مسیح کہنے کی وجہ:

دجال کو بھی مسیح کہا جاتا ہے؛ لأنّه يمسح الأرض، يا ممسوح العين اليمنَى. اور دجال کو دجال اس لیے کہا جاتا ہے کہ دجل کے معنی کذب، یا خلط الحق بالباطل کے ہیں۔ (فتح الباري ٤٧٢/٦، و٩١/١٣.

---

= تعلوه حمرة، كما يشير إليه خبر (كأنما خرج من ديماس) إلا أن المعول عليه فيه أنه لا اشتقاق له، وإن القائل به كالراقم على الماء". (روح المعاني، آل عمران: ٤٥)

وقال الراغب الأصفهاني: "عيسى اسم علم، وإذا جعل عربيًّا أمكن أن يكون من قولهم بعير أعيس وناقة عيساء، وجمعها عيس، وهي إبل بيض يعتري بياضها ظلمة، أومن العيس وهو ماء الفحل، يقال: عاسها يعيسها". (المفردات "ع ي س")

والنهاية في غريب الحديث والأثر (م س ح) . ومرقاة المفاتيح ۱۰/۱۸۷-۱۸۸، و۱۰/۱۸۴)

## دجال کے معنی:

دجال کے معنی کا خلاصہ یہ ہے: باطل پر حق کی ملمع کاری اور پالش لگانا، اور حق کو چھپانا۔ دجال اپنے غلط سلط کاموں پر حق کی پالش لگا کر لوگوں کو گمراہ کرے گا۔ دجال کے آنے سے پہلے دجال کی جماعت کے لوگوں کا بھی یہی طریقہ ہے کہ باطل پر حق کی پالش لگا کر باطل کو رواج دیتے ہیں۔ رافضیوں سے دوستی پر ان کے مخالف بیانات کی پالش، خلافت عثمانیہ کو ختم کرنے کے باطل پر عرب کی دوستی اور حمایت کی پالش، مسلمانوں کو سودی قرضوں کے باطل پر امداد کی پالش، عرب کے وسائل پر قبضے کے باطل پر ان کے پاس نیوکلیر اسلحہ اور قذافی کے مظالم کی پالش لگاتے ہیں۔ نسوانی پردہ کو مٹانے پر حقوق انسانی کی خلاف ورزی کا پلاستر، اپنے مظالم کو جاری رکھنے کے باطل پر مخالفین پر ٹیررسٹ کے لیبل لگانے کا پلاستر، مسلم آبادی کو کم کرنے کے باطل پر فیملی پلاننگ کا مزین پردہ، گمراہی کی محفلوں کو سجانے کے باطل پر فنون لطیفہ کا حسین پردہ، اسی طرح دجال اپنے معیوب جسم اور بعض خلافت عادت کاموں پر اپنی خدائی اور حقانیت کی پالش اور پلاستر لگائے گا۔

## چھ قسم کی مخلوقات: تین مفرد اور تین مرکب:

بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالی نے چھ قسم کی مخلوقات پیدا فرمائیں، تین مفردات ہیں اور تین مرکبات۔ مفردات یہ ہیں: ۱-انسان، ۲-ملائکہ، ۳-جنات۔ حدیث کی روشنی میں انسان مٹی سے، ملائکہ نور سے اور جنات نار سے پیدا کئے گئے۔

تین قسمیں جن کو میں برزخ کی طرح سمجھتا ہوں وہ یہ ہیں:

## حضرت خضر علیہ السلام:

۴-حضرت خضر علیہ السلام وہ ملک اور فرشتہ ہیں؛ لیکن انسان کی طرح ہیں، حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی رحمہ اللہ نے حل القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہ تفسیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ملاحظہ فرمائی ہے اور اس پر تقریظ لکھی ہے۔ (حل القرآن ۲/۲)

حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی لکھتے ہیں: ''اب اس کے متعلق چند باتیں بیان کرنی ہیں: اول یہ کہ ان بزرگ کا نام حدیث میں خضر لیا گیا ہے؛ لیکن نہ قرآن میں تصریح ہے کہ یہ انسان تھے یا فرشتہ اور نہ حدیث میں؛ لہٰذا کچھ بعید نہیں کہ حق تعالی نے کسی فرشتے کو آدمی کی شکل میں بھیجا ہو اور امور تکوینیہ کا تعلق فرشتوں سے ہے ہی''۔

آگے لکھتے ہیں: ''لیکن اگر وہ انسان تھے جیسا کہ مشہور ہے، گو بے دلیل ہے''۔ (حل القرآن ۲/۴)

اس تفسیر پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو تقریظ تحریر فرمائی ہے وہ تفسیر کی ابتدا میں چھپی ہے، اس میں لکھا ہے کہ میں نے اس تفسیر کو شروع سے ختم تک حرفاً حرفاً دیکھا ہے اور پھر اس کی دس خصوصیات بیان کرنے کے بعد عوام اور خواص سب کے لیے اس تفسیر کو مفید بتلایا۔

یہ وضاحت اس لیے کرنی پڑی کہ خضر علیہ السلام کو مولانا مودودی صاحب نے بھی فرشتہ قرار دیا ہے اور مفتی عزیز الرحمٰن بجنوری صاحب نے ''تقصیرات تفہیم'' کے نام سے کتاب لکھی، جس میں مودودی صاحب کی تفسیر کی بعض مقامات پر تنقید فرمائی ہے، ان مقامات میں حضرت خضر کے فرشتہ ہونے کے قول کو قابل جرح فرمایا۔ یہ جرح صفحہ ۱۷۵ سے ۱۸۱ تک پھیلی ہوئی ہے۔ ہم نے مودودی صاحب کی تقلید میں نہیں، بلکہ مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی رحمہ اللہ کی تفسیر ''حل القرآن'' اور دیگر دلائل کی روشنی میں یہ قول اختیار کیا۔

اور یہ بات کہ انھوں نے کھانا طلب کیا؟ طلب تو کیا، لیکن حضرت خضر کا کھانا تناول فرمانا ثابت نہیں۔ اس بات کی تائید حضرت خضر کے ساتھ حضرت امام احمد رحمہ اللہ کے سفر حج کے ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ دوران سفر امام احمد رحمہ اللہ بہترین کھانا تناول فرماتے اور حضرت خضر کھانا نہیں کھاتے۔

قاضی ابو یعلی نے طبقات الحنابلہ میں امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ میں حاجیوں کو رخصت کرنے کے لیے قادسیہ تک گیا، میرے دل میں حج کا شدید شوق پیدا ہوا، ساتھ ہی مجھے یہ بھی خیال آیا کہ میں کیسے حج کے لیے جا سکتا ہوں! میرے پاس سوائے اِن پانچ دراہم کے یا اِن کپڑوں کے جن کی قیمت پانچ دراہم ہو سکتی ہے اور کچھ بھی نہیں، اتنے میں ایک شخص میرے پاس آیا اور کہنے لگا: اے ابو عبد اللہ! آپ کا نام تو بڑا ہے؛ مگر نیت کمزور ہے، کیا آپ میرے ساتھ حج کے لیے جانا چاہتے ہیں؟ امام احمد رحمہ اللہ نے ہاں میں جواب دیا اور اس شخص کے ساتھ سفر پر روانہ ہو گئے۔ ان کے پاس نہ کھانا تھا اور نہ کوئی مشروب تھا۔ امام احمد کہتے ہیں کہ کھانے کے وقت اس نے مجھ سے کہا کہ فلاں جگہ سے کھانا اٹھا کر لاؤ، میں ایک جگہ سے گرم گرم کھانا جس میں سبزیاں اور بہترین سوپ جس میں گوشت کی ہڈیاں گلی ہوئی تھیں اور گرم گرم روٹیوں کی چنگیری اور پانی کا مشکیزہ اٹھا کر لایا، جب میں نے کھانا حاضر کیا تو وہ شخص نماز میں مشغول تھا، اس نے نماز کو مختصر کر کے کہا: تم کھاؤ؛ لیکن خود نہیں کھایا۔ جب میں نے بچا ہوا کھانا رکھنا چاہا تو اس نے کہا: یہ کھانا ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ پورے سفر میں اس شخص کا میرے ساتھ یہی معاملہ رہا کہ وہ مجھے بہترین کھانا کھلاتا رہا اور خود نہ کھاتا۔ نیز ہم لمبی مسافت تھوڑے وقت میں طے کر لیتے؛ یہاں تک کہ ہم نے حج مکمل کر لیا اور وہ شخص مجھے اسی جگہ پہنچا کر رخصت ہو گیا جہاں سے اس نے مجھے اپنے ساتھ لیا تھا۔

"وقال أبو الطيب: قال لي أبو القاسم البغوي: قال لي أحمد بن حنبل: خرجت أشيع الحاج إلى أن صرت في ظهر القادسية. فوقع في نفسي شهوة الحج، ففكرت، فقلت: بماذا أحج، وليس معي إلا خمسة دراهم – أو قيمة ثيابي خمسة. شك الراوي– فإذا أنا برجل قد عارضني، وقال: يا أبا عبد الله، اسم كبير ونية ضعيفة، عارضك كذا وكذا؟ فقلت: كان ذاك. فقال: تعزم على صحبتي؟ فقلت: نعم. فأخذ بيدي، وعارضنا القافلة، فسرنا بسيرها إلى وقت الرواح – وهو بين العشاء والعتمة – ونزلنا، فقال: تعز على الإفطار؟ فقلت: ما آبي ذلك. فقال لي: قم ، فابصر أي شيء هناك فجيء به، فأصبت طبقًا فيه خبز حار، وبقل، وقصعة فيها عراق يفور، وزق فيه ماء، فجئت به وهو قائم يصلي، فأوجز في صلاته، فقال: يا أبا عبد الله، كل. فقلت: فأنت؟ فقال: كل، ودعني أنا. فأكلت وعزمت على أن أدخر منه. فقال لي: يا أبا عبد الله، إنه طعام لا يدخر. فكان هذا سبيلي معه كذلك، فقضينا حجَّنا. وكان قوتي مثل ذلك، حتى وافينا إلى الموضع الذي أخذني منه. فودعني وانصرف. فقال أبو الطيب للبغوي: أتعرف الرجل؟ فقال: أظنه الخضر عليه السلام". (طبقات الحنابلة ١/١٩١-١٩٢)

اس قصے کے راوی امام ابوالقاسم بغوی کہتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ یہ حضرت خضر علیہ السلام تھے۔

أقول: اگر وہ خضر علیہ السلام نہ تھے تو اتنے دن بغیر کھانے کے زندہ رہنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

اور ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾ میں رحمت سے وحی مراد ہے جس کو علم لدنّی کہتے ہیں؛ ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا﴾. (الكهف: ٦٥)

ان کو فرشتہ ماننے سے ان کی حیات کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا اور اولیا کے ساتھ ملاقات بھی قابل تعجب نہیں رہے گی۔ واللہ تعالی اعلم۔

حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ خضر علیہ السلام کے قصے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ کشتی میں تختہ اکھاڑ کر سوراخ کرنے کا تصرف خضر علیہ السلام نے کیا؛ لیکن کشتی سواروں نے اس ملکی تصرف کو نہیں دیکھا؛ ورنہ شور مچاتے اور پٹائی شروع کرتے۔ بچے کی گردن کو اس کے تن سے جدا کر دیا؛ لیکن بچوں نے شور نہیں مچایا کہ ہمارے ساتھی کو قتل کیا۔ دیوار کو ہاتھ سے سیدھا کیا، جو فرشتے کے لیے بہت آسان تھا۔ ان کے ملک ہونے کے اور بھی بعض شواہد ہیں جن کے ذکر کرنے کا یہ محل نہیں۔ اگر ایسا ہو تو ان کا تا قیامت زندہ رہنے کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا؛ کیونکہ فرشتے تا قیامت زندہ رہیں گے۔

دجال:

۵- دجال اصلاً تو جنی اور شیطان ہو؛ لیکن انسانوں کے ساتھ بہت مشابہ یعنی برزخ کی طرح ہو، جبیر بن نفیر، کثیر بن مرہ، ابونعیم شیخ الامام البخاری وغیرہ سے اس کا جنی ہونا مروی ہے۔ محمد رسول برزنجی نے لکھا ہے:
**"وعليه فإما أنه شيطان موثق في بعض الجزائر، أو هو من أولاد شق الكاهن المشهور، أو هو شق نفسه وكانت أمه جنية عشقت أباه فأولد شقا"**. (الإشاعة لأشراط الساعة، ۲۵۸)

مسند احمد کی روایت میں ہے کہ حضرت عیسی علیہ السلام مسلمانوں سے کہیں گے کہ دجال کا مقابلہ کرو، تو وہ کہیں گے: یہ شخص جن ہے، اس کا مقابلہ مشکل ہے۔ **"ثم يَنزِل عيسى بن مريم فيُنادي مِن السَّحَر فيقول: يا أيها الناسُ! ما يمنعكم أن تَخرُجوا إلى الكذَّاب الخبيث؟ فيقولون: هذا رجلٌ جِنِّيٌّ..." الحديث.** (مسند أحمد، رقم: ۱٤۹٥٤. وشرح مشكل الآثار، رقم: ٥٦۹٤. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.)

اگر ایسا ہے تو مودودی صاحب کا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ "لوگوں نے مختلف جزیروں کو دیکھا؛ لیکن دجال کا پتہ نہیں"؛ اس لیے کہ جب اس میں جنات کا خلط ہے، یا جنی ہے تو اس کا تمیم داری رضی اللہ عنہ پر ظاہر ہونا خلاف عادت ہوگا اور مخفی رہنا اصل ہے، ہاں قرب قیامت میں چونکہ عجائبات کا ظہور بہت ہوگا تو دجال کا خروج ہوگا، اور بھی بہت سارے عجیب واقعات ظاہر ہوں گے۔

اگر اس کو جنی مشابہ بالانسان مان لیا جائے تو اس کی شکل وصورت میں اختلاف روایات کا مسئلہ بھی بآسانی حل ہوجائے گا۔ اس کے بارے میں ۴۰ رذراع اور قصیر دونوں روایات موجود ہیں، بعض روایات میں اعور عین یمنی ہے، اور بعض میں عین یسری کا اعور ہونا ہے۔ اس کے ساتھ شیاطین کا لشکر ہوگا، یہ سب قرائن بتلاتے ہیں کہ وہ اصلاً جنی ہوگا، کبھی ایک شکل میں اور کبھی دوسری میں ظاہر ہوگا، ہاں آنکھوں کے عیب کے ازالے پر قدرت نہیں رکھے گا، اور قرب قیامت میں بالکل انسانوں کے بھیس میں ظاہر ہوکر خروج کرے گا، اور جن روایات میں دجال کا حضرت خضر کو قتل کرنا، اور پھر دوبارہ قتل پر قدرت نہ ہونا مذکور ہے، وہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ دجال بھی برزخی مخلوق ہے اور حضرت خضر بھی، تو ابتداءً قتل کرے گا؛ لیکن آخر میں برزخ ملکی غالب آئے گا۔

دجال کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ اس کے گدھے یعنی سواری کا ایک قدم تین دن کی مسافت کے برابر ہوگا، گویا کہ ایک سیکنڈ میں ۸۲ کیلومیٹر مسافت طے کرے گا۔ بحر الکاہل میں شیطانی جزائر اور بحر اوقیانوس میں برمودا، دو ایسے مقامات ہیں جہاں متعدد بحری اور ہوائی جہاز لا پتہ ہوچکے ہیں، برمودا میں زیادہ اور شیطانی جزائر میں کم، اور وہاں متعدد اُڑن طشتریاں بھی دیکھی گئیں۔ سائنس دانوں نے ان دونوں جگہوں کی شعاؤں کو

محفوظ کرلیا ہے، اور بقول ان کے اگر یہ شعائیں کسی کار میں ڈال دی جائیں تو اس کی رفتار لاکھوں گنا زیادہ ہوجائے گی، بہت ممکن ہے کہ ان میں سے ایک جگہ یعنی برمودا شیطان کا مرکز اور دار الامارۃ ہو اور اس پر شیطان نے اپنا شیطانی تخت بچھایا ہو، اور دوسری جگہ دجال کا جیل خانہ یا مستقر ہو۔ دجال کے حالات کی تفصیل کے لیے برادرم ابولبابہ شاہ منصور کی کتاب ''دجال'' لائق مطالعہ ہے۔



## دابۃ الأرض:

(۶) دابۃ الارض: جو جنات اور حیوانات میں برزخ کی طرح ہے، جو حیوانی شکل میں ظاہر ہوکر زمین سے نکلے گا۔ ایک حدیث میں مذکور ہے کہ یہ اس وقت نکلے گا جب لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کردیں گے، اور قیامت قریب ہوگی۔ اللہ تعالی سورہ نمل میں فرماتے ہیں: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوْا بِاٰيٰتِنَا لَا يُوْقِنُوْنَ﴾. (النمل: ۸۲)

(اور جب ہماری بات پوری ہونے کا وقت ان لوگوں پر آپہنچے گا تو ہم ان کے لیے زمین سے ایک جانور نکالیں گے جو ان سے بات کرے گا کہ لوگ ہماری آیتوں پر یقین نہیں رکھتے تھے۔)

حدیث میں ہے کہ اس دابہ کے پاس خاتم سلیمان علیہ السلام اور عصائے موسی علیہ السلام ہوگا۔

**عن أبي هريرة مرفوعًا: "تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان بن داود، وعصا موسى بن عمران". الحديث.** [1]

زمین سے دابہ کا نکلنا، بات کرنا، اور اس کے پاس خاتم سلیمان کا ہونا، یہ اس کے جنی ہونے کی طرف مشیر ہے، پھر اس کی شکل میں مختلف روایات کا آنا بھی عجائب میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص تو جساسہ دجال کو دابۃ الارض قرار دیتے ہیں۔ صحیح روایات میں دابۃ الارض کی زیادہ تفصیلات موجود نہیں۔ شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: **"والصحيح أنه لا دليل يعتمد عليه بخصوص هذا الدابة غير ما جاء مجملا في القرآن الكريم".** (قرة العينين على تفسير الجلالين، ص ٥٠٤) اس لیے یہ ممکن ہے کہ دابۃ الارض جنات کی حیوانی شکل ہو کہ اے بدقسمت انسانو! امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کام کو تم نے چھوڑ دیا اور ماننے کو بھی چھوڑ دیا، اور اکثر لوگ گمراہیوں میں غرق ہوچکے ہیں اب تم یقین سے بہت دور جاچکے ہو۔

(۱) **سنن الترمذي، باب ومن سورة النمل، رقم: ٣١٨٧. وسنن ابن ماجه، باب جيش البداء، رقم: ٤٠٦٦. وفي إسناده علي بن زيد، هو ضعيف، وشيخه أوس بن خالد مجهول. تعليق سنن ابن ماجه للدكتور بشار ٥/ ٥٢٢.**

اور جس روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ سے باہر ایک بالشت جگہ دکھائی کہ یہاں سے دابۃ الارض نکلے گا۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۴۰۶۷) اس کی سند میں خالد بن عبید متروک ومتہم بالوضع راوی ہے۔

اور یہ عجیب الخلقۃ متکلم جانور کثیر الشعر ہوگا۔ لوگ اس کی شکل سے خوفزدہ ہوں گے، اس کو نقصان نہیں پہنچا سکیں گے۔ یہ لوگوں پر اتمام حجت کا اعلان کرے گا، اور یہ قرب قیامت کی علامت ہوگی۔ دین کی تبلیغ ودعوت کے لیے آج کل بے شمار وسائل ریڈیو، انٹرنیٹ وغیرہ موجود ہیں۔ اتمام حجت کے لیے عجیب الخلقۃ جانور کو بھی ظاہر کیا جائے گا۔ إن كان هذا صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان.



## قرب قیامت میں حضرت مہدی کا ظہور:

علامات قیامت میں سے ایک علامت حضرت مہدی کا ظہور ہے، بعض حضرات اس کا انکار کرتے ہیں؛ جبکہ قرب قیامت میں حضرت مہدی کا آنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔

۱- حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تذهَب الدُّنيا حتى يملِك العربَ رجلٌ مِن أهل بيتي، يُواطِئ اسمُه اسمي". (سنن الترمذي، باب ما جاء في المهدي، رقم: ٢٢٣٠. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وزاد في سنن أبي داود، رقم: ٤٢٨٢: "واسمه أبيه اسم أبي").

۲- وعن أبي سعيد الخدري قال: خشينا أن يكون بعد نبينا حدث فسألنا نبي الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا - زيدٌ الشاكُّ- قال: قلنا: وما ذاك؟ قال: سنين". الحديث. (سنن الترمذي، باب ما جاء في المهدي، رقم: ٢٢٣٢. وقال الترمذي: هذا حديث حسن).

اس حدیث کے ایک راوی زید العمّی کو سال کی تعیین میں شبہ ہوا؛ لیکن حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں سات سال کی تعیین موجود ہے۔ زید عمی ضعیف ہے؛ لیکن حدیث کے دوسرے طرق موجود ہیں۔ شیخ بشار لکھتے ہیں: "وللحديث طرق أخرى عن أبي سعيد الخدري". انظرها في المسند الجامع (٨٦/٤)

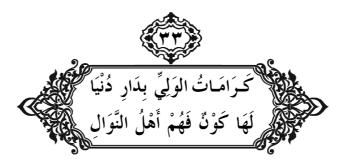
۳- وعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى يملك رجل من أهل بيتي أقنى، يملأ الأرض عدلا كما ملئت قبله ظلما، يملك سبع سنين". (صحيح ابن حبان، رقم: ٦٨٢٦. قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن، مطر الوراق روى له مسلم متابعةً والبخاري تعليقًا واحتج به الباقون، وهو حسن الحديث، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين غير الحسن بن عرفة، فقد روى له أصحاب السنن غير أبي داود، وهو ثقة)

۴- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض ظلمًا وجورًا وعُدوانًا، ثم يخرُج مِن أهل بيتي من

**يملأها قِسطًا وعدلًا، كما مُلِئتْ ظلمًا وعُدوانًا"**. (المستدرك للحاكم، رقم: ٨٦٦٩. ومسند أحمد، رقم: ١١٣١٣. ومسند أبي يعلى، رقم: ٩٨٧، وصحيح ابن حبان، رقم: ٦٨٢٣. وإسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات. قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته على مسند الإمام أحمد وصحيح ابن حبان: إسناده صحيح على شرط الشيخين)

**٥- وعن أم سلمة رضى الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "المهدي مِن عترتي من ولد فاطمة"**. (سنن أبي داود، كتاب المهدي، رقم: ٤٢٨٤. وإسناده ضعيف لضعف زياد بن بيان، والصحيح أنه من قول سعيد بن المسيب. راجع تعليقات الشيخ شعيب الأرنؤوط على سنن أبي داود)

بعض علما فرماتے ہیں کہ حضرت مہدی کے بارے میں احادیث حدِ تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں؛ چنانچہ شیخ بن باز رحمہ اللہ لکھتے ہیں: **"أمر المهدي معلوم، والأحاديث فيه مستفيضة، بل متواترة متعاضدة، وقد حكى غير واحد من أهل العلم تواترها، وتواترها تواتر معنوي، لكثرة طرقها، واختلاف مخارجها وصحابتها ورواتها وألفاظها، فهي بحق تدل على أن هذا الشخص الموعود به أمره ثابت وخروجه حق، وهو محمد بن عبد الله العلوي الحسني من ذرية الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وهذا الإمام من رحمة الله عز وجل بالأمة في آخر الزمان، يخرج فيقيم العدل والحق، ويمنع الظلم والجور، وينشر الله به لواء الخير على الأمة عدلاً وهدايةً وتوفيقًا وإرشادًا للناس.**

**وقد اطلعت على كثير من أحاديثه فرأيتها كما قال الشوكاني وغيره، وكما قال ابن القيم وغيره: فيها الصحيح، وفيها الحسن، وفيها الضعيف المنجبر، وفيها أخبار موضوعة، ويكفينا من ذلك ما استقام سنده، سواء كان صحيحًا لذاته أو لغيره، وسواء كان حسنًا لذاته أو لغيره، وهكذا الأحاديث الضعيفة إذا انجبرت وشد بعضها بعضًا، فإنها حجة عند أهل العلم...؛ والحق أن الجمهور من أهل العلم - بل هو كالاتفاق - على ثبوت أمر المهدي، وأنه حق، وأنه سيخرج في آخر الزمان. أمّا من شذ عن أهل العلم في هذاالباب فلا يلتفت إلى كلامه في ذلك"**. (اليوم الآخر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص٢٠٨-٢٠٩. وانظر أيضًا: صحيح أشراط الساعة، لمصطفى أبي النصر الشلبي، ص١٩٤-١٩٥)

ترجمہ: اولیاء اللہ کی کرامات دنیا میں برحق اور ثابت ہیں؛ کیونکہ وہ اللہ تعالی کی طرف سے اہلِ عطاو بخشش میں سے ہیں۔ یعنی اللہ تعالی نے ان کو نعمتوں سے نوازا ہے۔

**لها كون: أي: تحقُّقٌ وثبوتٌ.** (ضوء المعالي، ص۱۲۳)

**فهم أهل النوال: أي: أهل العطاء والإفضال من الله تعالى.** (ضوء المعالي، ص۱۲۳)

**أهل النوال** کا مطلب یہ نہیں کہ لوگوں کو مرنے کے بعد عطیات دیتے ہیں۔

## کرامت، ارہاص، معجزہ، استدراج، اہانت، سحر اور معونت کی تعریف:

**الكرامة: ظهور أمر خارق للعادة من قبل العارف بالله تعالى، بلا دعوى النبوة.** (شرح المقاصد ۷۲/۵. وشرح العقائد، ص۲۲۰)

یعنی کسی خلاف عادت امر کا ایسے شخص سے ظاہر ہونا جو عارف باللہ ہو؛ مگر مدعی نبوت نہ ہو، اور اگر مدعی نبوت ہو اور اس کا دعوی بھی صحیح ہو تو معجزہ ہے، اور اگر غلط ہے تو استدراج ہے۔

ارہاص: خلافِ عادت کام جو قبلِ نبوت واقع ہو۔ رَهص بمعنی تأسیس، یعنی بنیاد رکھنا ہے۔(۱)

معجزہ: بعد از نبوت خرقِ عادت کو قرآن کریم نے بینات سے تعبیر کیا ہے۔

معجزہ کا مطلب ایسا فعل ہے جس کے مقابلہ سے انسان عاجز ہو۔ اور جو ما تحت الاسباب ہو جیسے انجن

---

(۱) علامہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں: "والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي إذا كانت متقدمة، فإن ظهرت منه، فإن شاعت، وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه الصلاة والسلام حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكهنة، فإرهاص. أي: تأسيس لقاعة البعثة". (شرح المقاصد ۱۳/۵)

وقال محمد أعلى بن علي التهانويؒ: "الإرهاص شرعًا: قسم من الخوارق، وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة، سُمِّيَ به؛ لأنَّ الإرهاص في اللغة بناء البيت، فكأنّه بناء بيت إثبات النبوة. كذا في حواشي شرح العقائد". (كشاف اصطلاحات الفنون ۱۴۱/۱)

وقال الجرجانيؒ: "الإرهاص: إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته". (التعريفات، ص۷. وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص۱۶. ودستور العلماء ۴۹/۱. والكليات، ص۷۸)

(ENGINE) کے ذریعے ہوائی جہاز کا ہوا میں اڑنا، یہ معجزہ نہیں؛ بلکہ از قبیل عجائبات ہے؛ البتہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہوا میں اڑنا معجزہ تھا کہ یہ مافوق الاسباب ہے۔(۱)



خلاصہ یہ ہے کہ جو تحت الاسباب العامہ ہوں وہ عادیات ہیں اور جو تحت الاسباب الخاصہ ہوں وہ عجائبات ہیں اور جو ماتحت الاسباب نہ ہو وہ معجزہ ہے۔

استدراج: کافر یا فاسق سے ایسے خرقِ عادت امر کا ظہور جو طبیعت اور دعوے کے موافق ہو۔(۲)

اہانت: کافر خلاف عادت کام کرے؛ مگر خلافِ دعوی ہو، جیسے مسیلمہ کذاب نے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا، بچے کے سر پر برکت کے لیے ہاتھ پھیرا تو بچہ گنجا ہو گیا، کانے کی آنکھ میں لعاب لگایا تو وہ اندھا ہو گیا۔(۳)

سحر: اسبابِ خفیہ کے تحت خلافِ عادت کام جو غیر مسلم کرے۔ محققین علما کہتے ہیں کہ سحر سے انقلاب حقیقت نہیں ہوتا۔(۴)

---

(۱) علامہ نسفیؒ فرماتے ہیں: ''وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله''. (شرح العقائد النسفية، ص۲۰۷-۲۰۸)

وقال الجرجاني: ''المعجزة أمر خارق للعادة داعٍ إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله''. (التعريفات، ص۹۶. وانظر أيضًا: شرح المقاصد ۵/۱۱. وتحفة المريد، ص۲۲۱. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۵۷۵. ودستور العلماء ۳/۲۰۲)

(۲) قال في دستور العلماء: ''إن الخارق إما ظاهر عن المسلم، أو الكافر...، والثاني أعني الظاهر على يد الكافر إما أن يكون موافقًا لدعواه، فهو الاستدراج''. (دستور العلماء ۲/۵۰)

وقال في تحفة المريد، ص۲۲۱: ''والاستدراج وهو ما يظهر على يد فاسق خديعة ومكرًا به''.

وقال النسفيؒ: ''وكرامته (أي: الولي) ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقرونًا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجًا''. (شرح العقائد، ص۲۲۰)

وقال في النبراس، ص۲۹۵: ''سواء صدر عن كافر أو عن مؤمن فاسق''.

(۳) قال البيجوريؒ: ''الإهانة وهو ما يظهر على يده (أي:فاسق) تكذيبًا له، كما وقع لمسيلمة الكذاب؛ فإنه تفل في عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة''. (تحفة المريد، ص۲۲۱)

وقال محمد بن علي التهانويؒ: ''الإهانة عند أهل الشرع: ما يظهر على يد الكفرة أو الفجرة من خرق العادة مخالفًا لدعواه. كذا في مجمع البحرين وغيره''.(كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۲۸۶. وانظر: حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص۱۳۹)

(۴) قال التفتازانيؒ: ''السحر إظهار أمر خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم، وتعين عليها شرة النفس، وتتأتى فيها المعارضة''. (شرح المقاصد ۵/۷۹. ومثله في دستور العلماء ۲/۱۱۹)

وقال الباجوريؒ: ''السحر، ومنه الشعبذة، وهي: خفة اليد، يرى أن لها حقيقة، ولا حقيقة لها''. (تحفة المريد، ص۲۲۱. وانظر: المفردات للراغب. وكشاف اصطلاحات الفنون ۱/۹۳۵. ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۵/۱۵۲۔ ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۱/۲۷۴.) =

معونت: جو عام مسلمانوں کے لیے ظاہر ہو، جیسے: بارش کے لیے قبولیتِ دعا۔(۱)

## معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید:

اس شعر میں معتزلہ کی تردید ہے جو ولی کی کرامت کے قائل نہیں۔

فلاسفہ کی بھی تردید ہے جو خرق عادت کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عادات اور اسباب کو مسبب تک پہنچانے کے لیے پیدا فرمایا ہے؛ اس لیے ایسا نہیں ہوگا کہ اسباب ہوں اور مسبب حاصل نہ ہو، یہ تجربہ کے خلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اسباب کی تاثیر اکثری ہے کلی نہیں، مثلا ذی روح ذی روح سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن حشرات الارض مٹی سے پیدا ہوتے ہیں، مرغی انڈے سے پیدا ہوتی ہے؛ لیکن سب سے پہلی مرغی اللہ تعالی کی قدرت سے پیدا ہوئی، اناج زمین سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن سب سے پہلا اناج اللہ تعالی کی قدرت سے پیدا ہوا، نیز بادشاہ کی خواص کے ساتھ عادت عادتِ خاصہ ہوتی ہے اور عوام کے ساتھ عادت عادتِ عامہ ہوتی ہے، معجزہ کی مثال ایسی ہے جیسے بادشاہ کسی کو اپنا نمائندہ بنائے کہ لوگوں کو میرا پیغام پہنچادے، اور نمائندہ کہے کہ لوگ نمائندگی سے انکار کریں گے، بادشاہ کہے کہ یہ مخصوص شاہی پیالہ میں آپ کو دیتا ہوں یہ لوگوں کو دکھا دینا کہ یہ بادشاہ نے دیا ہے، لوگ آپ کی نمائندگی مان لیں گے۔

معتزلہ معجزہ کو مانتے ہیں؛ مگر کرامت کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اگر ولی سے کرامت کا ظہور ہو تو معجزہ میں اشتباہ ہوگا، پتہ نہیں چلے گا کہ کون نبی ہے اور کون ولی؟ ہم کہتے ہیں کہ کرامت کا صادر ہونا ولی کے ہاتھ پر یہ اتباع نبی ہی کی برکت ہے، ولی متبع نبی ہوتا ہے، ولی خود کہتا ہے کہ یہ کرامت اتباع نبی کی برکت سے ملی ہے۔(۲)

محمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں: ”**إنَّ وقوعَ كراماتِ الأولياء هو في الحقيقة معجزة للأنبياء؛ لأن تلك الكرامات لم تحصُل لهم إلا ببركة متابعتهم للأنبياء، وسَيرهم على هَدْيهم**“. (شرح

---

= واختلف في السحر هل له حقيقة أم هو تخييل؟ ومحل النزاع فيما هل يقع بالسحر انقلاب عين أو لا؟ انظر للتفصيل: فتحُ الباري، باب السحر ۱۰/۲۲۲. ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۱/۲۷۵-ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۱۵۲/۵)

(۱) قال الباجوريّ: ”والمعونة، وهي: ما يظهر على يد العوام تخليصًا لهم من شدة“.

وفي حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص۱۳۹: ”وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصًا لهم مِن المحن والمكاره، ويسمَّى معونة“. وانظر: شرح المقاصد ۷۳/۵.

(۲) دیکھئے: شرح العقائد، ص۲۲٦. والنبراس، ص۲۹۸-۲۹۹. وتحفة المريد، ص۲۵۳. وشرح المقاصد ۷۲/۵.

وفي شرح العلامة العصام على شرح العقائد، ص۱۴۰: ”ويمكن نقض استدلالهم بالسحر؛ فإنه يجري في السحر بأن يقال: لو كان السحر ثابتًا لالتبس بالمعجزة، فيفسد باب إثبات النبوة، فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا. وينبغي أن لا يخص إنكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامةً كانت أو استدراجًا“.

العقيدة الواسطية للهراس، ص ۲۵۲)

اس میں اختلاف ہے کہ ولی کو اپنی ولایت کا علم ہوتا ہے، یا نہیں؟ بعض نے کہا کہ علم نہیں ہوتا؛ ورنہ تکبر پیدا ہوگا، اور بعض کہتے ہیں علم ہوتا ہے اور تکبر شانِ ولایت کے خلاف ہے، جب تکبر گناہ ہے تو ولی اس سے اجتناب کرے گا۔ (مفاتيح الغيب، الكهف: ۹-۱۲، ۲۱/۴۴۰)

## معجزہ اور سحر میں فرق:

(۱) معجزہ اسباب پر مبنی نہیں ہوتا؛ جبکہ سحر اسباب خفیہ کے تابع ہے۔

(۲) معجزہ میں تعلیم اور تعلّم نہیں؛ جبکہ سحر میں تعلیم و تعلّم ہے۔

(۳) معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ سحر فاسق و فاجر اور کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۴) معجزہ حالت غفلت، نوم و یقظہ ہر حال میں نبی کے ساتھ ہوسکتا ہے؛ جبکہ سحر اسبابِ خفیہ و آلات کے سبب ہوتا ہے وہ معدوم ہوں تو سحر بھی معدوم ہو جاتا ہے۔

(۵) معجزہ میں خدا کی بندگی میں اضافہ ہوتا ہے، اور سحر میں تکبر، ضلالت اور شیاطین و جنات کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے۔

(۶) معجزہ میں خدا کے قول کا دخل ہوتا ہے، اور سحر میں شیطان کا دخل ہوتا ہے، یعنی معجزہ سراپا نور ہے اور سحر سراپا ظلمت ہے۔

(۷) معجزہ کا مقابلہ نہیں ہوسکتا؛ جبکہ سحر کا مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔ ؎

سحر با معجزہ پہلو نزند در خوش دار ❁ سامری چیست زموسی ید بیضا ببرد

(معارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۵/۱۵۳۔ معارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۱/۲۷۷۔ فیض الباری ۴/۲۶۳۔ علم الکلام-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص ۲۷۸-۲۸۱)

مولانائے روم نے واقعہ نقل کیا ہے کہ ساحروں نے اپنے دو بڑے ساحروں کی قبر پر مراقبہ کیا کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی معجزہ ہے یا نہیں؟ تو ان کو یہ بتایا گیا کہ اس وقت تم لاٹھی کے پاس جاؤ، جب موسیٰ علیہ السلام سو رہے ہوں، جب وہ دبے پاؤں لاٹھی کے پاس گئے تو لاٹھی اپنی جگہ سے چلی اور ساحروں کے پیچھے دوڑی، ساحر آگے آگے دوڑ رہے تھے اور لاٹھی پیچھے پیچھے تعاقب کرتی رہی، تب ان کو یقین آیا کہ یہ سحر نہیں؛ بلکہ معجزہ ہے۔ (مثنوی، دفتر سوم، صفحہ ۹۹۔ اس قصے کو علامہ انور شاہ کشمیری نے فیض الباری ۴/۳۹۰ میں اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن ۵/۱۵۳-۱۵۵ میں نقل کیا ہے۔)

**الولي: العارف بذات الله وصفاته، المواظِب على الطاعات، المجتنِبُ عن الكبائر،**

**غير المنهمك في اللّذّات.** (شرح العقائد، ص۲۲۰. وانظر أيضًا: ضوء المعالي، ص۱۲۳. وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، ص۳٤٤. والتعريفات، ص۱۱۲. وشرح المقاصد ۷۲/۵)

ولی کا مطلب: **الذي تولاه الله تعالى**. یعنی اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کرتے ہیں؛ اس لیے ولی اسم مفعول ہے، یا ولی کے معنیٰ: **المتولي للطاعات** ، یا **العامل بالطاعة** ہے، اس طور پر ولی اسم فاعل ہوگا۔ یا قرب سے ہے، أي: **القريب إلى الله.** (۱)

## دلائل کرامات:

(۱) ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾. (آل عمران:۳۷) یہ حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی کرامت ہے۔

(۲) ﴿حَتّٰى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوْا حَتّٰى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ اٰتُوْنِيٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾. (الكهف:۹۶) سکندر ذوالقرنین نے دو پہاڑوں کے درمیان تانبا پگھلا کر دیوار کے اوپر ڈال کر راستہ بند کر دیا؛ جبکہ اس زمانے میں آلات جدیدہ موجود نہیں تھے۔ یہ ان کی کرامت ہے۔

(۳) ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتٰبِ أَنَا اٰتِيْكَ بِهٖ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. (النمل:۴۰) یہ حضرت آصف بن برخیا کی کرامت ہے کہ بلقیس کے عرش (تخت) کو پلک جھپکنے کی مقدار میں حاضر کر دیا۔ بعض نے کہا کہ اس سے مراد سلیمان علیہ السلام خود ہیں؛ لیکن یہ خلافِ ظاہر ہے، آیت کریمہ: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت سلیمان نہیں تھے، ورنہ **قال سليمان** کے الفاظ آتے اور امتی کی کرامت درحقیقت نبی کی اتباع کی برکت ہے، اس میں سلیمان علیہ السلام کی عظمت شان ہے۔

---

(۱) وفي حاشية الصاوى على جوهرة التوحيد، ص۳٤٤: وسمي وليًّا؛ لأنه تولى خدمة الله، أو لأنّ الله تولى أمرَه فلم يكِله لغيره طرفة عين.

وفي تفسير الخازن: وأصل الولي من الولاء، وهو القرب والنصرة، فولي الله هو الذي يتقرب إلى الله بكل ما افترض عليه ويكون مشتغلاً بالله مستغرقَ القلب في معرفة نور جلال الله، فإنْ رأى رأى دلائل قدرة الله، وإنْ سمع سمع آيات الله، وإن نطَق نطق بالثناء على الله، وإن تحرَّك تحرك في طاعة الله، وإن اجتهد اجتهد فيما يقرِّبه إلى الله، لا يفتر عن ذكر الله، ولا يرى بقلبه غير الله". (تفسير الخازن، يونس: ٦٤-٦٥، ٤٥١/٢)

وقال الرازي: "المقدمة الأولى في بيان أن الولي ما هو؟ فنقول: هاهنا وجهان: الأول أن يكون فعيلا مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير، فيكون معناه مَن توالت طاعاته من غير تخلل معصية. الثاني: أن يكون فعيلا بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح، وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالي عن كل أنواع المعاصي، ويديم توفيقه على الطاعات". (مفاتيح الغيب ۸۵/۲۱-۸٦)

علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ”**واختلف في تعيين هذا القائل، فالجمهور ومنهم ابن عباس، ويزيد بن رومان، والحسن على أنه آصف بن برخيا بن شمعيا بن منكيل، واسم أمه باطورا من بني إسرائيل.** (روح المعاني، النمل: ٤٠، ١٩/٤٤٧)

(۴) اصحاب کہف تین سو برس تک سوتے رہے اوران کی نبوت کا کوئی بھی قائل نہیں۔

(۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہاوند کے مقام پر جو ایران میں واقع ہے جہاد کے لیے ایک لشکر بھیجا، جس کا امیر ساریہ بن زنیم رضی اللہ عنہ کو مقرر فرمایا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے اور دوران خطبہ یہ آواز دی: ”**یا ساریة الجبل**“ ساریہ پہاڑ کی طرف ہو جاؤ، یعنی اپنی توجہ پہاڑ کی طرف کردو۔ جو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اس جہاد میں شریک تھے انھوں نے آنے پر بیان کیا کہ ہم نے آپ کی آواز سنی تھی۔ ابونعیم نے ”**دلائل النبوّة**“ میں اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، جن میں سے ایک سند حسن ہے۔ اس واقعے کو سلفی حضرات بھی مانتے ہیں اور انھوں نے اپنی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔[1]

(۶) خالد بن ولید رضی اللہ عنہ جب حیرہ گئے تو ان سے کہا گیا کہیں دشمن آپ کو زہر نہ پلا دیں، خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے زہر قاتل کی شیشی ساری کی ساری منہ میں انڈیل دی اور کچھ بھی اثر نہ ہوا۔

(۷) دوسری روایت ہے کہ حضرت خالدؓ کی حیرہ کے سردار ابن بقیلہ سے ملاقات ہوئی، ابن بقیلہ کے پاس شیشی پڑی تھی، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ ابن بقیلہ نے کہا: یہ زہر کی شیشی ہے، جس کا ایک قطرہ زبان پر رکھنے سے آدمی ہلاک ہو جاتا ہے، اگر مذاکرات ناکام ہوئے، تو میں یہ پی کر اپنے کو ہلاک کردوں گا۔

---

(١) قال الحافظ ابن حجر: ”أخرجها البيهقي في الدلائل، واللالكائي في شرح السنة، والزين عاقولي في فوائده، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء من طريق ابن وهب عن يحيي بن أيوب عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر... ثم قال: هكذا ذكره حرملة في جمعه لحديث ابن وهب، وهو إسناد حسن“.

وكذا نقل السخاوي في المقاصد الحسنة عن الحافظ. ونقل ابن كثير هذه القصة في ”البداية والنهاية“ عن ابن عمر من نفس الطريق وقال بعد ذكرها: ”وهذا إسناد جيد حسن“. (البداية والنهاية ٧/١٤٠).

وذكرها أيضًا: ابن كثير في ”البداية والنهاية“ (٧/١٠٤-١٤١) من طُرُق أخرى وقال في آخره: ”فهذه طرق يشد بعضها بعضًا“. وقد ذكره أيضًا أبو نعيم في ”دلائل النبوة“ (٢/٥٧٩)، والسيوطي في ”تاريخ الخلفاء“ (ص١٠١). والآجري في ”الشريعة“ (رقم: ١٣٦٠). وأحمد في ”فضائل الصحابة“ (رقم:٣٥٥).

وذكرها أيضًا: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ فى ”إتحاف السائل بما في الطحاوية من المسائل“ (ص٦٧٨). والشيخ خالد المصلح في ”شرح العقيدة الواسطية“ (إيمان أهل السنة بكرامات الأولياء). والشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان في ”شرح العقيدة الواسطية“ (أنواع الكرامات). والشيخ عبد الرحيم السلمي في ” شرح العقيدة الواسطية“ (أقسام الكرامات). والشيخ عبد العزيز الراجي في ”شرح العقيدة الطحاوية“ (ص٣٨٦). وابن جبرين في شرح العقيدة الطحاوية“ (من كرامات الصحابة).

حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے کہا: یہ شیشی مجھے دو اور بسم اللہ پڑھ کر پی لی اور کچھ بھی نہیں ہوا۔ اس روایت کی سند کے آخر میں ابوالسفر ہیں، جن کی ملاقات حضرت خالد سے نہیں ہوئی؛ لیکن اس کی دوسری سندیں بھی ہیں جن سے اس واقعے کا ثبوت ملتا ہے۔[1]

بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے یہ کلمات کہے تھے: **بسم اللّٰه خير الأسماء ربّ الأرض والسماء الّذي ليس يضرّ مع اسمه داء، الرَّحمٰن الرّحيم.** (البداية والنهاية ٧٤١/٦)

(۸) شرح عقائد میں روایت ہے کہ جب مصر فتح ہوا تو وہاں قدیم زمانے سے ایک رسم پر عمل ہوتا چلا آیا تھا کہ جب دریائے نیل میں پانی خشک ہونے لگتا تو وہ ایک جوان لڑکی کو اچھی طرح بنا سنوار کر اور زیورات وغیرہ سے مزین کر کے دریائے نیل میں ڈال دیتے تھے، تب پانی جاری ہو جاتا۔ جب فاتح مصر نے اس رسم کے بارے میں سنا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اطلاع کی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دریائے نیل کے نام ایک خط لکھا کہ اگر تم اللہ کے حکم سے چلتے ہو تو جاری رہو، ورنہ ہم کو تمہاری کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس پرچی کے ڈالتے ہی نیل پہلے دن ۱۶ ذراع تک جوش سے جاری ہوا اور اب تک جاری ہے۔ (انظر: العظمة لأبي الشيخ ١٤٢٤/٤. وتاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٣٣٧/٤٤. والبداية والنهاية ٢٩/١، وفي إسناده رجل مبهم)

## ولی کی کرامت کے بارے میں بعض سلفی حضرات کا اعتراض اور اس کا جواب:

بعض سلفی حضرات کہتے ہیں کہ ولی کو کرامت کے بارے میں پہلے سے علم نہیں ہوتا؛ لیکن اس واقعے سے پتہ چلا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم تھا کہ یہ کرامت ظاہر ہوگی، اگر ایسا نہ ہوتا تو "یا سارية الجبل" کہنا، اور نیل کو خط لکھنا مذاق بن جاتا۔ ہاں خلاف عادت جو بھی فعل ہو معجزہ ہو یا کرامت، وہ فعل الٰہی ہوتا ہے؛ البتہ اس کا ظہور نبی یا ولی کے ہاتھ پر ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى﴾. (الأنفال:١٧).

---

(۱) ابویعلی اپنی سند سے ابوالسفر سے روایت کرتے ہیں: قال أبو السفر: "نزل خالدُ بن الوليد الحِيْرَةَ على أمر بني المَرازِبَة، فقالوا له: احْذَر السُّمَّ لا يَسقِيكه الأعاجمُ، فقال: ائْتُوني به، فأُتِيَ به، فأخذه بيده، ثم اقْتَحَمه، وقال: بسم اللّٰه، فلم يضُرَّه شيئًا".
وأخرجه أيضًا ابن أبي شيبة في المصنف، رقم: ٣٤٤١٩، بتحقيق الشيخ محمد عوامة. والإمام أحمد في فضائل الصحابة، رقم: ١٤٧٨، ١٤٨١، ١٤٨٢).

اس سند کے رجال ثقہ ہیں؛ لیکن ابوالسفر سعید بن یُحمد نے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا؛ اس لیے سند منقطع ہے؛ البتہ یہ روایت طبرانی کی المعجم الکبیر (۳۸۰۸/۴، ۳۸۰۹) میں دوسری سند سے ہے، جسے شیخ عوامہ نے مصنف ابن ابی شیبہ (۲۵۸/۱۸) کے حاشیہ میں متصل صحیح کہا ہے؛ لیکن علامہ ہیثمی نے اسے بھی منقطع لکھا ہے، علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: "رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح وهو مرسل ورجالهما ثقات إلا أنّ أبا السفر وأبا بردة بن أبي موسى لم يسمعا من خالد". (مجمع الزوائد ٣٥٠/٩).

مزید تحقیق کے لیے ملاحظہ کیجئے: فتاویٰ دار العلوم زکریا، جلد اول، ص ۱۶۱-۱۶۲۔

## کرامت کے بارے میں سلفی و بریلوی مکتبِ فکر کی بنیادی غلطی:

یہ بنیادی غلطی ہے جو سلفی اور بریلوی مکتبِ فکر کو کرامت کے بارے میں افراط وتفریط میں مبتلا کرنے کا سبب بنی ہے۔ بریلوی اس کو بندے کا فعل سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں شخص نے آئندہ کے بارے میں پیشین گوئی کی تو بالکل صحیح نکلی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیسے عالم الغیب نہیں تھے۔ اور سلفی کہتے ہیں کہ دو تین پیروں کی جتنی کرامات بیان کی جاتی ہیں وہ سب صحابہ کرام کے مجموعہ کے لیے بھی ثابت نہیں؛ لیکن جب کرامت ومعجزہ اصلاً اللہ تعالی کا فعل ہے تو پھر اس سے کون پوچھ سکتا ہے کہ وہاں کیوں زیادہ ظاہر نہیں کیا، اور یہاں کیوں زیادہ ظاہر کیا؛ ﴿لَا يُسْـأَلُ عَـمَّا يَفْعَلُ﴾. (الأنبياء: ٢٣) دیکھئے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لاٹھی سے روشنی نہیں نکلی اور دو صحابہ کی لاٹھیوں سے روشنی نکلی۔

(۹) حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ میں نے تم کو کھجوروں کے درختوں میں سے بیس (۲۰) وسق دیا تھا؛ مگر تم نے قبضہ نہیں کیا، تو اب یہ تمہارے دو بھائی اور دو بہنوں میں تقسیم ہوگا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے تعجب سے پوچھا کہ دو بھائی تو سمجھ میں آ گئے؛ لیکن دو بہنیں کہاں ہیں؟ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا بنتِ خارجہ حاملہ ہے اس سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس کا بھی حصہ ہے؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو پہلے سے الہام ہوا تھا، اور یہ آپ کی کرامت تھی۔ اگر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اس کا علم پہلے سے نہ ہوتا تو مذاق بن جاتا۔ (۱)

(۱۰) حضرت سعد رضی اللہ عنہ جب مدائن سے فارغ ہو کر آ رہے تھے تو راستے میں نہر دجلہ پر گذر ہوا جو طغیانی پر تھا، پیچھے دشمن اور آگے دجلہ، تو حضرت سعد نے حکم دیا کہ سب لوگ دجلہ میں اتر جائیں اور یہ کلمات پڑھے: ''نستعين بـالـلّـه ونتوكّل عليه، حسبُنا اللّٰه ونعم الوكيل، واللّٰه لَينصُرنّ اللهُ وليَّه، وليظهرنَّ دينَه، ولَيهزِمنّ عدوَّه، لا حول ولا قوة إلا باللّٰه العليِّ العظيمِ''. جب دشمن نے دیکھا کہ یہ تو دریا سے یوں ہی گزر رہے ہیں، تو خود بخود اسلام میں داخل ہو گئے، اور کچھ ''دیواں آمدند'' دیو آ گئے کہتے ہوئے بھاگ گئے۔ ایک سپاہی کا ایک پیالہ گر گیا تو وہ غمگین ہو گئے، کسی نے پوچھا کہ ایک پیالہ کا اتنا غم؟ تو کہا کہ پیالے پر غم نہیں، غم اس بات کا ہے کہ میرا ہی پیالہ کیوں گرا؟ شاید مجھ میں کچھ کمی ہے۔ تھوڑی دیر گزری تھی کہ موجوں نے وہ پیالہ کنارہ پر پھینک دیا۔ (انظر: الكامل ٣٥٨/٢، ذكر فتح المدائن التي فيها أيوان كسرى. والبداية والنهاية ٧/ ٧٠.

---

(۱) أخرجه مالك بإسناده عن عائشة زوج النبي صلى اللّٰه عليه وسلم أنها قالت: إنّ أبا بكر الصديق كان نحلَها جادَّ عشرينَ وسْقًا مِن ماله بالغابَةِ، فلمّا حضرته الوفاةُ قال: واللّٰه يا بُنيَّةُ ما مِن الناس أحدٌ أحبَّ إليَّ غنًى بعدي منكِ، ولا أعزَّ عليَّ فقرًا بعدي منكِ، وإني كنتُ نحلتُكِ جادَّ عشرين وسْقًا فلو كنتِ جدَدتيهِ واحتَزْتيه كان لكِ، وإنّما هو اليوم مالُ وارثٍ، وإنما هما أخَواكِ وأُخْتاكِ، فاقتسموه على كتاب اللّٰه، قالت عائشةُ: فقلتُ يا أبتِ واللّٰه لو كان كذا وكذا لتركتُه إنّما هي أسماءُ، فمن الأخرَى؟ فقال: ذو بطن بنتِ خارجةَ أراها جاريةً. (الموطأ للإمام مالك، رقم: ٢٧٨٣)

وتاریخ ابن خلدون ۵۳۷/۲، فتح المدائن)

(۱۱) قتادہ بن نعمان کی آنکھ ایک جہاد میں نکل گئی، کہنے لگے یارسول اللہ میری بیوی کو مجھ سے بہت محبت ہے، اس حالت میں مجھے دیکھ کر بہت مغموم ہوجائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آنکھ اس کی جگہ رکھ کی اور وہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت ہوگئی۔ ان کے پوتے عمر بن عبدالعزیز کے پاس گئے، عمر بن عبدالعزیز نے پوچھا: تم کون ہو؟ انھوں نے جواب میں یہ دو شعر کہے:

أنا ابنُ الذي سالتْ على الخَدِّ عينُه ❁ فرَدَّتْ بكفِّ المصطفى أحسنَ الردِّ

فعادتْ كما كانتْ لأوَّلِ أمرِها ❁ فيا حُسْنَ ما عينٍ ويا حُسْنَ ما رَدِّ

(أسد الغابة ۴/ ۳۷۰)

(۱۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک آدمی کسی جگہ چٹیل میدان میں سفر کر رہا تھا کہ اس نے ایک بادل میں سے یہ آواز سنی ''چل فلاں شخص کے باغ کو سیراب کر''۔ اس پر وہ بادل ایک طرف کو چلا اور ایک پتھریلی زمین پر پانی برسایا، اور ان پتھریلی نالیوں میں سے ایک نالی نے تمام پانی کو سمیٹ لیا، یہ شخص اس کی پیچھے پیچھے ہولیا، دیکھا تو ایک آدمی اپنے باغ میں کھڑا ہوا اپنے پھاوڑے سے پانی ادھر اُدھر پھیر رہا ہے۔ اس شخص نے اس باغبان سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تیرا نام کیا ہے؟ اس نے کہا؟ میرا نام یہ ہے، اور وہی نام بتایا جو مسافر نے اس بادل کے اندر سے سنا تھا، پھر اس باغبان نے اس مسافر سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تم نے میرا نام کیوں پوچھا؟ اس نے کہا: یہ پانی جس بادل سے برسا ہے میں نے اس بادل میں ایک آواز سنی کہ اے بادل چل فلان کے (تیرے ہی) باغ کو سیراب کر، تو ذرا بتلا تو کیا عمل کرتا ہے (کہ اللہ کے یہاں تیرا یہ درجہ ہے؟) اس نے کہا: اچھا جب تم نے پوچھا ہی ہے تو سنو! میں اس کی کل پیداوار کا حساب رکھتا ہوں، ایک تہائی خیرات کردیتا ہوں، اور ایک تہائی میں اور میرے بال بچے کھاتے ہیں، اور ایک تہائی پھر اسی باغ میں لگادیتا ہوں۔ (صحيح مسلم، باب الصدقة في المساكين، رقم: ۲۹۸۴)

(۱۳) عقبہ بن نافع رضی اللہ عنہ نے جب قیروان کے وسیع اور گھنے جنگل کو مسلمانوں کے لیے شہر بنانے کا ارادہ کیا، تو آپ کو بتایا گیا کہ یہ جنگل درندوں اور سانپوں سے بھرا ہوا ہے، حضرت عقبہ بن نافع رضی اللہ عنہ مستجاب الدعوات تھے، آپ نے لشکر میں موجود دوسرے صحابہ کو بھی اپنے پاس بلایا جن کی تعداد ۱۸ تھی، اور یہ آواز لگائی: ''أيتها الحشرات والسباع نحن أصحابُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، فارحلوا عنها فإنا نازِلون، فمن وجدناه بعد قتلناه''۔ یہ آواز لگانے کے بعد لوگوں نے دیکھا کہ شیر، بھیڑیے، سانپ اور دوسرے درندے جھنڈ کے جھنڈ جنگل چھوڑ کر چلے جا رہے ہیں۔ اس منظر کو دیکھ کر بربر قوم کی ایک بڑی تعداد اسلام میں داخل ہوگئی۔ (معجم البلدان ۴۲۱/۴. آثار البلاد وأخبار العباد ۲۴۲/۱. نهاية الأرب ۲۳/۲۴)

(۱۴) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے دو شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت سے نکلے ایک کا نام ''عباد بن بشر'' تھا اور دوسرے کا نام ''اسید بن حضیر'' تھا۔ رات بہت تاریک تھی؛ مگر خدا کی قدرت کہ ان کے ساتھ ساتھ چراغوں کی طرح دو چیزیں ان کے آگے آگے روشنی دکھاتی ہوئی چلی جارہی تھیں، پھر جب دونوں اپنے اپنے گھروں کی طرف الگ ہونے لگے تو وہ روشنیاں بھی ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ ہوگئیں، یہاں تک کہ وہ اپنے اپنے گھر پہنچ گئے۔ (صحيح البخاري، باب إدخال البعير في المسجد للعلة، رقم: ٤٦٥).



حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات کو معتبر کتب کے حوالوں کے ساتھ تحریر فرمایا ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے: ''ترجمان السنۃ'' (۴/۳۳۳-۳۷۱)۔

## علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بعض کتابوں میں کرامت کا ذکر:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض معجزات کے تذکرے کے بعد لکھتے ہیں:

''**وهذا ما جرى غير مرة له ولأمته من الآيات ما يطول وصفه، فكان بعض أتباعه يحيي اللّهُ له الموتى من الناس والدواب، وبعض أتباعه يمشي بالعسكر الكثير على البحر حتى يعبروا إلى الناحية الأخرى، ومنهم من أُلقِي في النار فصارت عليه بردًا وسلامًا، وأمثال ذلك كثير**''. (الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح، ص٤٠٢)

اسی طرح ''النبوات'' میں لکھتے ہیں: ''**وقد يمشي على الماء قوم بتأييد اللّٰه لهم، وإعانته إياهم بالملائكة، كما يحكى عن المسيح، وكما جرى للعلاء بن الحضرمي، ولأبي مسلم الخولاني في عبور الجيش، وذلك إعانة على الجهاد في سبيل اللّٰه، كما يؤيد اللّٰه المؤمنين، ليس هو من فعل الشيطان**''. (النبوات ٢/١٠٠٢)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ بعد والوں میں بھی خلافِ عادت کام ہوتے ہیں؛ لیکن تم لوگ عقوبات گنتے ہو اور ہم برکات گنتے ہیں۔

**عن عبد اللّٰه قال: ''كنا نعد الآيات بركة وأنتم تعدونها تخويفًا. كنّا مع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في سفر فقَلَّ الماءُ فقال: ''اطلُبوا فَضْلَةً مِن ماءٍ'' فجاءُوا بإناءٍ فيه ماءٌ قليلٌ فأدخل يدَه في الإناء، ثم قال: حيَّ على الطَّهُور المُبارَكِ، والبركةُ من اللّٰه''. فلقد رأيتُ الماءَ يَنبُع مِن أصابع رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم، ولقد كنا نسمع تسبيحَ الطعام وهو يُؤكَل''.** (صحيح البخاري، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: ٣٠٧٩)

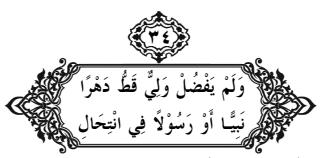
## علامہ ابن تیمیہ کی بعض کرامات جو ان کے خاص شاگردوں نے ذکر کی ہیں:

بہتر ہے کہ آخر میں سلفیت زدہ ذہن رکھنے والوں کے لیے ہم علامہ ابن تیمیہ کی کرامات میں سے وہ دوکرامات نقل کریں جو ان کے تلمیذ خاص نے لکھی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ کے مناقب میں ان کے تلمیذ خاص عمر بن علی بن موسی البغدادی البزار نے **"الأعلام العليّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية"** کے نام سے رسالہ لکھا ہے۔ یہ رسالہ سعودی عرب کے قصیم شہر اور لبنان دونوں جگہ سے چھپا ہے، اس میں ان کی کرامات کے لیے ایک باب مختص ہے اس میں سے ہم دو کرامتوں کو عربی عبارت کو حذف کر کے نقل کرتے ہیں:

۱- شیخ کے کچھ طالب علم آپس میں بعض مسائل پر بحث ومباحثہ کر رہے تھے، دوسرے دن علامہ ابن تیمیہ درس کے لیے تشریف لائے تو نمبروار ان مسائل اور ان پر وارد سوال و جواب کو بیان فرمایا؛ حالانکہ شیخ کو طلبہ نے اس سلسلے میں کچھ نہیں بتایا تھا۔ یعنی یہ کشف الامور کے ذیل میں آ گیا۔

۲- دوسری کرامت یہ ہے کہ صالح بن احمد المقری شام یعنی دمشق آئے، یہ مسافر تھے کسی سے جان پہچان نہیں تھی اور زادِ سفر اور خرچہ ختم ہو چکا تھا۔ دمشق میں حیران و پریشان چل رہے تھے کہ ایک شخص آئے اور صالح بن احمد کے ہاتھ میں دراہم کا تھیلا تھما کر واپس چلے گئے، گویا صرف ان سے ملنے کے لیے آئے تھے۔ صالح بن احمد نے کسی سے پوچھا یہ کون صاحب ہیں؟ اس نے بتایا: آپ نہیں جانتے! یہ علامہ ابن تیمیہ ہیں۔ صالح کہتے ہیں کہ اس کے بعد بھی وہ میری نگرانی کرتے رہے۔ گویا کہ یہ کشف الصدور کا ایک واقعہ بن گیا۔ یہ علم غیب نہیں؛ اس لیے کہ یہ احیاناً باذن اللہ ہوتا ہے۔

مذکورہ واقعات مطبوعہ لبنان رسالہ "الأعلام العليّة" کے صفحہ ۵۶ سے شروع ہوتے ہیں۔

ترجمہ: کسی ولی کو کسی بھی زمانے میں کسی نبی یا رسول پر فضیلت حاصل نہ ہوئی ان کمالات میں جو ان کو بخشے گئے، یا ان کی طرف مراتب کی نسبت میں۔

## نبی معصوم اور ولی محفوظ ہوتا ہے:

نبی معصوم اور مامون العاقبۃ ہے اور ولی کو خاتمۂ سوء سے ڈرنے کی ضرورت ہے؛ اگرچہ من جانب اللہ اولیاء اللہ کی حفاظت کا انتظام ہوتا ہے، جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم من جانب اللہ محفوظ تھے، ہاں معصوم نہیں تھے۔ نبی واجب العصمۃ ہے، اور ولی جائز العصمۃ ہے۔

**الانتحال: إعطاء مراتب الكمال، أو انتساب المراتب إليهم.**

علامہ ابوحفص نجم الدین عمر بن محمد نسفیؒ کی کتاب "**العقائد**" میں ذکر کردہ عبارت "**ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء**". (شرح العقائد، ص ۲۵٦) زیادہ بہتر ہے؛ اس لیے کہ مساوات کی نفی سے فضیلت کی نفی بدرجہ اولی ہوگی۔

لفظِ فضیلت اس خصوصیت کے لیے استعمال ہوتا ہے جو لازم ہو، اور فاضلہ اس کمال کو کہتے ہیں جو متعدی ہو۔ (۱)

**اشکال:** شعر میں ولی کی نبی پر فضیلت کی نفی ہے، مساوات کی نفی نہیں؟

**جواب:** یہاں دو مسئلے علیحدہ ہیں: (۱) کسی ولی کا کسی نبی کے درجہ کو نہ پہنچنا۔ اس کو علامہ نسفیؒ نے عقائد میں بیان فرمایا ہے۔ (۲) کسی ولی کا کسی نبی سے افضل نہ ہونا۔ اس کو مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض کرامیہ ولی کی نبی پر فضیلت کے قائل ہیں؛ اس لیے اس شعر میں ان کی تردید مقصود ہے۔ اور ولی کو نبی پر فضیلت دینا کھلی گمراہی ہے۔

ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ اگر ناظم رحمہ اللہ "**ولم يبلغ**" تحریر فرماتے تو اچھا ہوتا۔ (ضوء المعالي، ص ۱۲۵)

---

(۱) قال في نخبة اللآلي: والفضيلة: النعمة القاصرة على صاحبها، كالزهد والصلاح والولاية والعلم الذي لا ينفع به غيره وغير ذلك، والفاضلة: النعمة التي يتعدى نفعها إلى الغير، ويقع الشكر بمقابلته، كالكرم والتعليم ونحوها.

## شیعوں کے یہاں منصب امامت کے فضائل:

شیعہ کہتے ہیں کہ ان کے ائمہ تمام انبیا سے افضل اور بہتر ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی افضل مانتے ہیں (نعوذ باللہ)، اور یہ کہتے ہیں کہ ائمہ ماں کے پیٹ سے نہیں؛ بلکہ اس کی ران سے پیدا ہوئے ہیں، اور ان کے نام آسمان سے بند لفافے میں نازل ہوئے ہیں، اور ان کی قضائے حاجت سے بجائے بدبو کے خوشبو آتی تھی۔

شیعوں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ شیعوں کے امام ما کان اور ما یکون کے عالم ہوتے ہیں، حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر سکتے ہیں، وہ غائبانہ مدد کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں، عالم کے ذرے ذرے پر ان کی حکومت ہے، وہ معصوم اور عالم الغیب ہیں، ان کے ماننے والے اگر ظالم اور فاسق وفاجر بھی ہوں تو بھی جنتی ہیں اور ان کو نہ ماننے والے اگر متقی و پرہیزگار بھی ہوں تو بھی دوزخی ہیں، وہ دوسرے انبیا علیہم السلام سے افضل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، وہ تورات اور انجیل کو اصلی زبانوں میں پڑھتے ہیں، انھیں وہ سب علوم حاصل ہوتے ہیں جو اللہ تعالی کی طرف سے فرشتوں اور نبیوں اور رسولوں کو عطا ہوئے ہیں اور اس کے علاوہ بہت سے ایسے علوم بھی جو نبیوں اور فرشتوں کو بھی عطا نہیں ہوئے، وہ دنیا وآخرت کے مالک ہیں، وہ جس کو چاہیں دے دیں اور بخش دیں۔

مولانا منظور نعمانی رحمہ اللہ نے شیعوں کے ائمہ کے بارے میں ان کے مذکورہ عقائد اور ان کے علاوہ اور بھی بہت سے امامت، نبوت اور الوہیت سے مرکب عقیدوں کا ذکر ان کی کتاب ''اصول کافی'' اور ''حق الیقین'' کی عبارات کے حوالوں کے ساتھ تفصیل سے کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں ''ایرانی انقلاب، امام خمینی اور شیعیت'' (ص ۱۱۹-۱۵۰)۔

اسی طرح مولانا محمد کرم الدین صاحب نے بھی اپنی کتاب ''آفتاب ہدایت ردِّ رفض وبدعت'' (ص ۲۴۴-۲۴۷) میں شیعوں کے ائمہ کے بارے میں ان کے عقائد کو شیعہ کتب کے حوالوں کے ساتھ تحریر فرمایا ہے۔

## شیعوں کے ائمہ:

شیعوں کے ائمہ یہ ہیں:

۱-علی رضی اللہ عنہ۔ ۲-حسن رضی اللہ عنہ۔ ۳-حسین رضی اللہ عنہ۔ ۴-زین العابدین رحمہ اللہ۔ ۵-محمد باقر۔ ۶-جعفر صادق۔ ۷-موسی کاظم۔ ۸-علی رضا۔ ۹-محمد تقی۔ ۱۰-علی نقی۔ ۱۱-حسن عسکری۔ ۱۲-محمد مہدی بن حسن عسکری، جو بقول ان کے غار سرمن رائی میں چھپے ہیں اور قرب قیامت میں ظاہر ہوں گے؛ لیکن تعجب کی بات

ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا ہی نہیں تھا، ان کی میراث ان کے بھائی نے لی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قرب قیامت میں حضرت مہدی پیدا ہوں گے، وہ ایک نیک صالح امیر وحاکم ہوں گے، حضرت عیسی علیہ السلام ان کے زمانے میں نازل ہوں گے۔ حضرت مہدی ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے جو شیعوں نے اپنے ائمہ کے لیے بیان کی ہیں۔

## شیعوں کے یہاں امام مہدی کے اوصاف:

شیعوں کے بقول یہ امام مہدی ۲۵۶ھ میں پیدا ہو چکے ہیں؛ لیکن سنیوں کے خوف سے پانچ سال کی عمر میں عراق کے ایک غار میں چھپ گئے تھے اور بارہ صدیوں سے وہیں تشریف فرما ہیں اور وہیں سے اپنے شیعہ مریدوں کی نگرانی کرتے ہیں، جب قیامت قریب ہوگی تو یہ اپنے غار سے نکلیں گے اور ساری دنیا پر شیعوں کی حکمرانی قائم کریں گے، ان کی شیعہ ریاست میں سنیوں کی حیثیت کفار کی طرح ہوگی، شیعوں کے یہ بارہویں امام مہدی سنیوں کے سامنے ایمان (شیعیت) پیش کریں گے، اگر سنی نہ مانیں گے تو غیر مسلموں کی طرح ان سے جزیہ لیں گے، انھیں ذلیل کریں گے اور شہروں سے نکال کر صحراؤں اور دیہاتوں کی طرف جلا وطن کر دیں گے۔ (روضۃ الکافی، ص۲۲۷، حدیث ۲۸۸) اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ طرز عمل شروع میں ہوگا؛ ورنہ روایات سے ظاہر ہے کہ مہدی کی سلطنت مضبوط ہو جانے کے بعد **لا يقبل منهم إلا الإيمان أو القتل** سنیوں کو حکم دیا جائے گا کہ شیعہ بن جاؤ، اگر وہ شیعہ نہیں بنیں گے تو انھیں قتل کر دیا جائے گا۔ (روضۃ الکافی ص۲۲۷، حدیث ۲۸۸ کا حاشیہ) شیعہ مہدی کے دور حکومت میں جب تک سنی زندہ رہیں گے ان کی غذا گندگی اور پیشاب ہوگا۔ (حق الیقین، ص۴۳۹) شیعوں کے یہ امام مہدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر اطہر سے نکال کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی بیعت لے کر اپنا مرید بنائیں گے (نعوذ باللہ)، ام المومنین حضرت عائشہ صدیق رضی اللہ عنہا کو زندہ کر کے کوڑے لگائیں گے (نعوذ باللہ)۔ (حق الیقین ۲/۳۴۷ از ملا باقر مجلسی) حضرت ابوبکر وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کو زندہ کر کے انھیں پھانسی دیں گے۔ (حق الیقین ۲/۳۶۱۔ بحوالہ شیعہ ملت جعفریہ کا تعارف از حجۃ اللہ حجازی، ص۵۰)

**دهرًا:** امام ابوحنیفہؒ نے دھر کی تحقیق میں توقف فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں: **دهـرًا** اگر نکرہ استعمال ہو تو پتہ نہیں چلے گا کہ کتنا زمانہ مراد ہے۔ اور اگر معرفہ ہو تو **مدة حياة الحالف** مراد ہوگا۔

**مَـن قـال لا أدري لِـمـا لم يَدْرِه ❁ فـقـد اقتـدى في الفقه بالنُّعمان**

**في الدَّهرِ والخُنْثَى كذاك جوابُه ❁ ومَـحَـلُّ أطـفـالٍ ووقـتُ خِتـان**

(فتح القدير لابن الهمام ۱۵۶/۵)

صاحبین کے نزدیک **دَهر** نکرہ ہو تو بمعنی **حِين، أي: ساعة من الساعات** مراد ہے۔ (رد المحتار ۸۰۰/۳)

**نبيًّا أو رسولاً:**

یعنی کسی بھی حال میں ولی نبی یا رسول کے مراتبِ کمال میں اُن سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اور نہ ہی ان کے برابر ہوسکتا ہے۔ علامہ ابوالبرکات نسفیؒ نے اپنی کتاب ''عمدۃ العقائد'' میں لکھا ہے کہ ایک نبی تمام اولیائے کرام سے افضل ہوتا ہے۔ ملاعلی قاری فرماتے ہیں: ''**بل صرَّح النسفي في عمدته أن نبيًّا واحدًا أفضل من جميع الأولياء**''. (ضوء المعالي، ص ۱۲۵)

## کرامیہ کے یہاں ولی کے نبی سے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

**۱- الولي يأخذ من المعدن الذي يأخذ عنه المَلَك، فالولي أفضل من النبيين بدرجتين.**
یعنی نبی جبرئیل سے لیتے ہیں اور جبرئیل اللہ تعالیٰ سے؛ جبکہ ولی براہِ راست اللہ تعالیٰ سے لیتا ہے۔

جواب: ۱- یہ بات غلط ہے؛ نبی وحی کے ذریعے لیتا ہے، جو قطعی ہے، اور ولی کو الہام، یا کشف ہوتا ہے جو قطعی نہیں۔[۱]

نیز کشف انبیا اور کشف اولیا میں بھی فرق ہے، انبیا دیکھتے بھی حق ہیں اور اُن سے تخمین وتعیین زمان ومکان میں بھی غلطی نہیں ہوسکتی؛ جبکہ اولیا دیکھتے تو حق ہیں؛ لیکن اُن سے زمان ومکان کی تعیین میں غلطی بھی ممکن ہے۔

## کشف انبیا اور کشف اولیا میں فرق:

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا کہ حضرت اولیاء اللہ کی پیشین گوئیاں بسا اوقات اپنے وقت سے ٹل جاتی ہیں اور انبیاء اللہ کی پیشین گوئی اپنے وقت سے نہیں ٹل سکتی، تو کیا اولیاء اللہ کو غلط کشف ہوتا ہے؟ حضرت مولانا نے فرمایا: یہ سامنے کونسی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: جیل ہے۔ فرمایا: اس میں کوئی شک ہے، یا یہ بات یقینی ہے؟ عرض کیا: نہیں، بلا شک جیل ہی ہے۔ پھر فرمایا: آپ کے اندازے میں اس جیل کو یہاں سے کتنا فاصل ہوگا؟ عرض کیا: تقریباً سو قدم۔ فرمایا: سو کے پچانوے یا ایک سو پانچ بھی ہوسکتے ہیں؟ عرض کیا: بیشک ہوسکتے ہیں؛ کیونکہ تخمینہ ہی تو ہے۔ فرمایا: یہی حال ہے کشف اولیا کا کہ وہ شے بالکل حق ہوتی ہے جو دیکھتے ہیں؛ مگر چونکہ دور سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اس کی توقیت یعنی زمان ومکان معین کرنے میں ان کا تخمینہ ہوتا ہے، جس میں غلطی بھی ممکن ہے۔ اس کے بعد جب جیل کے دروازہ پر پہنچ گئے اور وہ تقریباً دو قدم پر تھی تو فرمایا: یہ

---

(۱) قال في شرح العقائد: ''والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق...، ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير وإلا فلا شكّ أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير من السلف''. (شرح العقائد، ص ۷٤. مزید دیکھئے: علم الکلام-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص ۲۴۳.)

کونسی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: یہ جیل ہے۔ پھر فرمایا: یہ کتنی دور ہے؟ عرض کیا: صرف دو قدم۔ فرمایا: دو کے تین یا ایک تو نہیں ہو سکتے ؟ عرض کیا: اب تو دو قدم یقینی ہے۔ فرمایا: یہ حال ہے کشف انبیا کا، وہ دیکھتے بھی حق ہیں اور انھیں اس شے کے سر پر لے جا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے اور نہایت قریب سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اُن سے تخمین وتعیین مکان وزمان میں بھی غلطی نہیں ہو سکتی۔ (ارواح ثلاثہ، ص۲۱۹)

۲- فرشتے کے واسطے سے وحی، یہ وحی کی ایک قسم ہے، جسے ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا﴾. (الشورى: ۵۱) میں بیان کیا گیا ہے۔ وحی کی دوسری اقسام بھی ہیں جو ﴿أَوْ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ﴾. (الشورى: ۵۱) سے معلوم ہوتی ہیں۔ نیز انبیا کو وحی فرشتے کے واسطے کے بغیر بھی ہوتی تھی، اور ایک وحی غیر متلو بھی ہے، جو اللہ تعالی نبی کے قلب میں القا فرماتے ہیں اور نبی اس کی تعبیر اپنے الفاظ میں کرتا ہے۔

(۲) رسالت: مخلوق کے ساتھ تعلق کو کہتے ہیں، اور ولایت تعلق مع الخالق کو کہتے ہیں، اور خالق کے ساتھ تعلق مخلوق کے تعلق سے اولیٰ اور افضل ہے۔

جواب: ولی کا تو صرف ایک تعلق ہے اور نبی کا تعلق اللہ تعالی سے بھی ہے اور مخلوق سے بھی، نیز مخلوق کے ساتھ تعلق اللہ کے حکم سے ہے، اللہ تعالی ہی نے نبی کو مخلوق کی ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا ہے۔(۱)

---

(۱) حسین بن محمد دیار بکریؒ (م:۹۶۶) لکھتے ہیں: ”فما نُقِل عن بعض الأولياء مِن أنَّ الولاية أفضل مِن النبوة، فمبنيٌّ على أن للنبيِّ جهتين: إحداهما جهة الولاية التي هي باطن النبوة، وثانيتهما جهة النبوة التي هي ظاهر الولاية، فالنبي بجهة الولاية يأخذ الفيض والعلى من الله تعالى، وبجهة النبوة تبليغه للخلق، ولا شكَّ في أن الوجه الذي إلى الحق أشرف وأفضل من الوجه الذي إلى الخلق، فالمراد أن جهة ولاية نبيي أفضل من جهة نبوته، وهو من حيث أنه وليٌّ أفضل من حيث أنه نبيٌّ، لا أن ولاية وليٍّ تابعٍ أفضلُ مِن نبوة نبيٍّ متبوعٍ حتى يلزم أن يكون الوليُّ أفضل من النبيّ، كما يتوهم القاصرون“. (تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ۱۶/۱)

وقال العلامة الآلوسي: ”ثم ما أراه أنا وله الحمد أبعد عن القول بما نُقِل عن بعض الصوفية من أن الولاية مطلقًا أفضل من نبوة وإن كان الولي لا يبلغ درجة النبيِّ، وهو مردود عند المحققين بلا تردد. نعم، قد يقع تردد في نبوة النبي وولايته، أيهما أفضل؟ فمِن قائل بأنَّ نبوته أفضل من ولايته، ومِن قائل بأن ولايته أفضل. واختار هذا بعض العرفاء معَلِّلًا له بأنّ نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، وهي في النبيِّ على غاية الكمال. والمختار عندي الأول“. (روح المعاني، الكهف: ٦٦، ٤٦٣/١٥)

وقال عبد الغني المجددي في حاشية ابن ماجه: ”حتى قال بعض الكبراء إن الولاية أفضل من النبوة، وأوَّل الشرّاح كلامَه بأنّ ولاية ذلك النبي أفضل مِن نبوته؛ لأن الولي ملتفت إلى الله، والنبي ملتفت إلى الخلق. وقد بالغ شيخنا القطب الرباني المجدد للألف الثاني في شناعة هذا القول وأطال الكلام فيه وحاصله: أن التوجه إلى الخلق عينيٌّ ليس كتوجه العوام؛ فإنه بعد وصوله إلى مرتبة عين اليقين رجع إلى الخلق من الحكم الرباني، وهو مع ذلك كائن مع الناس، بائن عنهم، وهو يعطي كل ذي حق حقه، فكينونته مع الخلق مع هذه البينونة أرفع حالًا مِمّن كان مع الحق فقط، وهذا التحقيق قطرة من بحاره رضي الله عنه، من أراد الاطلاع عليه فعليه بمكاتيبه“. (إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، ص ١١٤، حاشية رقم: ٤) =

(۳) اللہ کے حکم سے موسیٰ علیہ السلام کا خضر کی طرف جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔

جواب: جو لوگ حضرت خضر کو بشر مانتے ہیں وہ ان کو نبی کہتے ہیں، اور خود حضرت خضر کا ارشاد قرآن کریم نے نقل کیا ہے: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾. (الکھف:۸۲) ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ اٰتَيْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا﴾.(الکھف:۶۵) رحمت سے مراد نبوت یا رسالت ہے، جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾. (الزخرف:۳۲) میں رحمت سے مراد نبوت ہے، اسی طرح ﴿إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ رَحْمَةً مِنْ رَّبِّكَ﴾. (الدخان:۵-۶) میں رحمت سے مراد نبوت ہے۔ ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلٰى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾.(الکھف:۶۶) سے معلوم ہوا کہ حضرت خضر تکوینی نبی تھے اور تکوینی علوم میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ علم رکھتے تھے؛ جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریعی نبی تھے اور ان کا درجہ شریعت کے سبب خضر سے بڑھ کر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ملک تھے اور ملک رسول ہوتا ہے اور اس کی وحی قطعی ہوتی ہے، اور خضر علیہ السلام پر عبد کا اطلاق ہوا؛ کیونکہ فرشتوں پر بھی عبد کا اطلاق ہوتا ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰئِكَةَ الَّذِيْنَ هُمْ عِبٰدُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا﴾. (الزخرف:۱۹)۔[1]

(۴) ولی کو نبی سے افضل کہنے والے یہ حدیث پیش کرتے ہیں: "اتَّقوا فِراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله".[2]

جواب: اس حدیث میں محمد بن کثیر قرشی ضعیف راوی ہے، اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو تو فراست ولی کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ نبی کی فراست تو ولی کی فراست سے بہت زیادہ اعلیٰ ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر

---

= وانظر أيضًا: التفسير المظهري، طه: ۸۵. ومرقاة المفاتيح ۷/ ۲۱۰. والنبراس، ص۳۳۶)

(۱) قال أبو سعيد الخادمي في البريقة المحمودية: "(ولا يبلغ) أي: لا يصل الولي (درجة النبي عليه الصلاة والسلام)... فما جوزه بعض الكرامية من تفضيل الولي كفر. نعم، قد يتردد بأن جهة الولاية من النبي أفضل، أو جهة نبوته، كما في شرح العقائد.

وما احتج به بعض المتصوفة بتعلم موسى عليه الصلاة والسلام من الخضر ولا شك في فضل المعلم، فأجيب أولًا بكون الخضر نبيًّا، وثانيًا بأنه ابتلاء لموسى، ولو سلم فيمنع فضل المعلم على الاطلاق إذ قد يكون المتعلم أفضل، وثالثًا بمنع كون موسى هذا هو الذي كان نبيًّا؛ لأنّ أهل الكتاب يقولون: هو موسى بن ماثان، لا موسى بن عمران". (البريقة المحمودية ۱/ ۳۶۰)

أقول هذا القول الثالث "كونه موسى بن ماثان، لا موسى بن عمران" لا يصح لمخالفته للحديث الصحيح في "صحيح البخاري"، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم: ۳۴۰۱).

(۲) أخرجه الترمذي عن أبي سعيد الخدري، باب: ومن سورة الحجر، رقم:۳۱۲۷، وقال الترمذي: "هذا حديث غريب". قلت: وقد روي من حديث ابن عمر، وأبي أمامة، وأبي هريرة، لكنها لا تخلوا من ضعف. راجع: المقاصد الحسنة، ص۴۲. وتنزيه الشريعة ۲/ ۳۰۵-۳۰۶. وتذكرة الموضوعات للفتني، ص۱۹۵.

اسود کا جو فیصلہ فرمایا وہ اس کی مثال ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں جب قریش نے خانہ کعبہ کی نئی تعمیر کی اور حجر اسود کو اس کی جگہ رکھنے میں اختلاف ہوا، ہر قبیلے کا سردار یہ چاہتا تھا کہ وہ حجر اسود کو اس کی جگہ پر رکھے اور قریب تھا کہ ایک خونریز لڑائی شروع ہو جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو ایک چادر میں رکھا اور تمام قبائل کے سرداروں نے چادر کے کناروں کو پکڑ کر حجر اسود کو اس کی جگہ کے قریب رکھ دیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے چادر سے اٹھا کر اس کی جگہ پر رکھ دیا، اور اس طرح فراست نبوی سے قریش کے باہم اختلاف کا خاتمہ ہو گیا۔ (واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: سیرة ابن هشام ۱۹۷/۱، الروض الأنف ۱۸۳/۲)

(۵) ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللّٰهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ﴾. (الأنعام: ۱۲۵) اور یہ شرح صدر ولی کو ہوتا ہے۔

**جواب:** اگر اولیا کو شرح صدر ہو تو انبیا کو بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

## ابن عربی کی طرف ولی کے نبی سے افضل ہونے کی نسبت:

حافظ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب "إغاثة اللهفان عن مصايد الشيطان" میں شیخ محی الدین ابن عربیؒ کی بات نقل کی ہے کہ ولی نبی سے بہتر ہے، پھر ان کی تردید کی ہے۔ (۱)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب: "الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان" (ص ۱۲۷) میں اس کی بھی تردید کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ابن عربیؒ کی کتابوں میں بہت تصرف کیا گیا ہے، لوگوں نے بعض ایسی باتیں داخل کر دی ہیں جن کا ابن عربیؒ کے موقف سے کوئی تعلق نہیں۔ (۲)

---

(۱) قال ابن قيم: وزادت الاتحادية أتباع ابن العربي وابن سبعين والعفيف التلمساني وأضرابهم على هؤلاء بما قاله شيخ الطائفة محمد بن عربي أن الولي أعلى درجة من الرسول؛ لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي إلى الرسول فهو أعلى منه بدرجتين.

وقال أبو حيان الأندلسي: "وهكذا سمعنا مَن يَحكي هذه المقالة عن بعض الضّالّين المضلّين وهو ابن عربي الطائي الحاتميُّ صاحب "الفتوح المكية" فكان ينبغي أن يسمى بالقُبُوح الهَلَكِيّة، وإنه كان يزعم أن الولي خير من النبيِّ، قال: لأنّ الوليَّ يأخُذ عن الله بغير واسطة، والنبيُّ يأخُذ بواسطة عن الله؛ ولأن الولي قاعد في الحضرة الإلهيَّة، والنبيُّ مرسل إلى قومٍ، ومن كان في الحضرةِ أفضلُ مِمَّن يُرسِلُه صاحبُ الحضرة". (البحر المحيط ۱٤۸/٦، الكهف: ۷۹-۸۲)

(۲) قال العلامة الآلوسي: ونسب إليه (ابن عربي) رضي الله عنه القول بتفضيل الولي على النبي والرسول، وخاض فيه كثير من المنكرين حتى كفروه -وحاشاه- بسبب ذلك، وقد صرّح في غير موضع من فتوحاته وكذا من سائر تأليفاته بما ينافي هذا القول حسبما فهمه المنكرون.

وقد ذكر في كتاب "القربة" أنه ينبغي لمن سمع لفظةً من عارفٍ متحققٍ مبهمةً كأن يقول: الولاية هي النبوة الكبرى، =

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی کی دو حیثیتیں ہیں: (۱) نبوت ورسالت؛ (۲) نبوت وولایت۔ دوسرے الفاظ میں تعلق مع اللہ کی حیثیت اور تعلق مع الخلق کی حیثیت۔ تعلق مع اللہ کی حیثیت مخلوق کے ساتھ تعلق سے ارفع اور اعلیٰ ہے۔ اصل مقصود تعلق مع اللہ ہے اور تعلق مع الخلق وسیلہ ہے۔ علامہ شعرانی نے یہ تحقیق فرمائی ہے کہ نبی کی ولایت دوسرے بڑے سے بڑے ولی کی ولایت سے اعلیٰ ہے۔ تو مقابلہ نبوتِ نبی اور ولایتِ نبی میں ہے، نہ کہ ولایت نبی اور دوسرے اولیا کی ولایت میں ہے۔ (۱)

---

= أو الولي العارف مرتبته فوق مرتبة الرسول، أن يتحقق المراد منها ولا يبادر بالطعن. ثم ذكر في بيان ما ذكر ما نصه: اعلم أنه لا اعتبار للشخص من حيث ما هو إنسان فلا فضل ولا شرف في الجنس بالحكم الذاتي، وإنما يقع التفاضل بالمراتب، فالأنبياء صلوات الله تعالى عليهم ما فضلوا الخلق إلا بها، فالنبيُّ صلى الله عليه وسلم له مرتبة الولاية والمعرفة والرسالة، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود، ومرتبة الرسالة منقطعة؛ فإنها تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، والولي العارف مقيم عنده سبحانه، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج، فهو صلى الله عليه وسلم من حيث كونه وليًّا وعارفًا أعلى وأشرف من حيثية كونه رسولاً، وهو صلى الله عليه وسلم الشخص بعينه واختلفت مراتبه، لا أن الولي مِنَّا أرفع من الرسول. نعوذ بالله تعالى من الخذلان...(روح المعاني ۲۶۹/۱۱، يونس: ۴۲–۸۹)

وقال الإمام عبد الوهاب الشعراني: "اعلم أن من جملة ما أشيع عن الشيخ محيي الدين أنه يقول: مقام الولاية أتمُّ من مقام الرسالة على الإطلاق، والشيخ رضي الله عنه بريءٌ من ذلك، فقد قال في الباب الرابع عشر من "الفتوحات": اعلم أن الحق تعالى قصم ظهور الأولياء بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك لفقدهم الوحي الرباني الذي هو قوت أرواحهم، ولو أن أحدا من الأولياء كان في مقام نبي فضلاً عن كونه قد فضله ما قصم ظهره، ولا احتاج إلى وحي على لسان غيره، وإنما غاية لطف الله تعالى بالأولياء أنه أبقى عليهم وحي المبشرات في المنام ليستأنسوا برائحة الوحي. انتهى. وقال أيضًا في الكلام على التشهد من "الفتوحات": اعلم أنّ الله تعالى قد سدَّ باب الرسالة عن كل مخلوق بعد محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، وأنه لا مناسبة بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم لكونه في مرتبة لا ينبغي أن تكون لنا. انتهى. وقال في "شرحه لترجمان الأشواق": اعلم أن مقام النبي ممنوع لنا دخوله، وغاية معرفتنا به من طريق الإرث النظر إليه، كما ينظر من هو في أسفل الجنة إلى من هو في أعلى عليين، وكما ينظر أهل الأرض إلى كواكب السماء. وقد بلغنا عن الشيخ أبي يزيد أنه فتح له من مقام النبوة قدر خرم إبرة تجليًا لا دخولًا فكاد أن يحترق. وقال في الباب الثاني والستين وأربعمائة من "الفتوحات": اعلم أنه لا ذوق لنا في مقام النبوة لنتكلم عليه، وإنما نتكلم على ذلك بقدر ما أعطينا من مقام الإرث فقط؛ لأنه لا يصح لأحد منا دخول مقام النبوة، وإنما نراه كالنجوم على الماء. وقال في الباب السابع والستين وثلاثمائة: لقد أعطيتُ من مقام العبودية التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدار الشعرة الواحدة من جلد الثور فما استطعتُ القيام به. انتهى. فهذه نصوص الشيخ محيي الدين رحمه الله تكذب بمن افترى عليه أنه يقول: الولاية أعظم من النبوة. والله تعالى أعلم". (اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، المبحث الثاني والأربعون، ص۳۲۷)

(۱) قال الإمام عبد الوهاب الشعراني: "ومن قال من العارفين أنّ مقام الولاية أكمل وأتم من مقام الرِّسالة، فمراده كما قاله الشيخ محيي الدين في "الفتوحات": إنّ مقام ولاية النبي في نفسه أتم وأكمل من مقام رسالته، وذلك لشرف التعلق =

## نبی کے ولی سے افضل ہونے کے دلائل:

(۱) الولي تابع، والنبي متبوع، والتابع لا يكون أفضل من المتبوع.

(۲) الولي غير معصوم، والنبي معصوم، وغير المعصوم لا يفضل على المعصوم.

(۳) الولي خائف من سوء الخاتمة، وينبغي له أن يخاف، والنبي مأمون عن ذلك.

(۴) النبي مأمور بالتبليغ، والولي ليس بمأمور به.

(۵) النبي معلِّمٌ والولي عابدٌ، والمعلِّم أفضل من العابد.

(۶) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما طلعت الشمسُ ولا غربتْ علَى أحدٍ أفضلَ أو أخيرَ مِن أبي بكر إلّا أن يكون نبيٌّ". (مسند عبد بن حميد، رقم:۲۱۲).

(۷) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كنا نقول و رسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل هٰذه الأمة بعد نبيها أبو بكر، وعمر، وعثمان، ويسمع ذلك النبيُّ صلى الله عليه وسلم، ولا يُنكِره. (المعجم الكبير للطبراني۱۲/۲۸۵/۱۳۱۳۲).

امام ابوداودؒ نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين. (سنن أبي داود باب في التفضيل، رقم:۴٦۲۸. ومثله في سنن الترمذي، رقم:۳۷۰۷، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح).

(۸) ہر نبی کے لیے معجزہ ضروری ہے؛ لیکن ہر ولی کے لیے کرامت ضروری نہیں۔ (دیکھئے: شرح العقائد، ص۲۵٦. والنبراس، ص۳۳۵. وعقائد اسلام-مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص۲۰۷)

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ما مِن الأنبياء نبيٌّ إلا أُعطِيَ مِن الآيات ما مثله أُوْمِن، أو آمَن عليه البشرُ، وإنَّما كان الذي أُوتِيتُ وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أنِّي أكثرُهم تابعًا يومَ القيامة". (صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بعثتُ بجوامع الكلِم، رقم: ۷۲۷۴)

بعض نے کہا کہ نوح علیہ السلام کا معجزہ طول عمر میں مخفی تھا، ایک قرن گزر جاتا دوسرا آتا اور نوح علیہ السلام مسلسل

---

= ودوامه، فإن الولاية يتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في الدنيا والآخرة، والرسالة يتعلق حكمها بالخلق وينقطع بزوال زمن التكليف، فليس مراد أحد من القوم بما قالوه نصب الخلاف بين مطلق الولاية ورسالة الأنبياء؛ فإن هذا لا يقوله إلا الجاهلون بالله تعالى الذين لم يقربوا من حضرته ولم يعرفوا أهلها، وحاشا الأولياء من ذلك، وقد سئل بعضهم عن ولاية غير النبي هل يصح أنه تفضل ولاية نبي؟ فقال: لم يرد لنا في ذلك شيء، والذي نميل إليه أن ولاية كل نبيٍّ فاضلةٌ على ولاية أعظم الأولياء، وهو الذي يليق بمقامهم؛ لأن الولاية آخذة عن النبوة كما مر". (اليواقيت والجواهر، ص۳۲۷)

توحید کی تبلیغ میں مصروف رہے۔



اِس زمانے کے جدت پسند اور فلسفہ اور منطق کے شکار لوگ: قادیانی، پرویزی اور سرسید احمد خان، اِن سب نے کرامات اور معجزات کا انکار کیا ہے، اور معجزہ جو فوق الاسباب ہوتا ہے اس کو کھینچ تان کر کسی طرح اسباب کے تحت لانے کی ناکام سعی کی ہے۔ مثال کے طور پر ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾. (الأعراف: ١٦٠) کا معنی کرتے ہیں: لاٹھی کو پتھروں پر ٹیکتے چلے جاؤ اور اوپر چڑھتے رہو، اوپر جانے پر چشمہ مل جائے گا۔ مگر دوسری جگہ ﴿أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾. (الشعراء: ٦٣) میں جب کوئی چارہ نہ رہا تو اس آیتِ کریمہ سے شاید معجزہ کے قائل ہو گئے ہوں گے۔

# باب

# في أصحاب رسول الله ﷺ

٣٥

وَ لِلصِّدِّيقِ رُجْحَانٌ جَلِيٌّ
عَلَى الْأَصْحَابِ مِن غَيرِ احْتِمَالِ

ترجمہ: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو تمام صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم پر بغیر کسی احتمال اور شک کے فضیلت حاصل ہے۔
بعض نسخوں میں "جليٌّ" کی جگہ "وَفَضْلٌ" آیا ہے۔

## حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی کنیت کا سبب:

شیخ محمد احمد کنعان صاحب نے جامع اللآلی میں لکھا ہے کہ مجھے بہت سے مراجع میں ابوبکر صدیق کی کنیت کی وجہ معلوم نہیں ہوئی؛ "**ولم أجد فيما رجعت إليه من المراجع، وهي كثيرة من ذكر سبب تكنيته أو تسميته مع شهرته**". (جامع اللآلي، ص ٢٥٠)

ہمیں اس کنیت کی دو وجوہات ملی ہیں:

۱- بخاری شریف کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ہجرت سے پہلے ایک عورت سے شادی کی تھی، اس عورت کو ام بکر کہا جاتا تھا۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بوقت ہجرت اس کو طلاق دی، پھر اس کے بعد اس کے ساتھ اس عورت کے چچازاد بھائی جس کا نام شداد بن اسود تھا ام بکر سے شادی کی۔ بظاہر بیوی ام بکر تھی تو باپ ابوبکر ہو گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف (۵۵۸/۱، باب ہجرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ) میں مذکور ہے۔ اور الاصابہ (۳۸/۷) میں ام بکر کے شوہر ثانی کا نام شداد لکھا ہے۔

۲- علی طنطاوی نے ابوبکر الصدیق نامی کتاب کے ص ۴۶ پر لکھا ہے کہ بکر جوان اونٹ کو کہتے ہیں۔ بکر عرب کے بڑے قبیلے کے سردار تھے جن کی اولاد کو بنی بکر کہتے ہیں، تو ابوبکر کے معنی سردار کے والد بن گئے۔

## حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی وجہ:

صدیق: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا لقب ہے، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دربارِ عالی سے عنایت ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج نصیب ہوئی اور یہ حکم ہوا کہ لوگوں کو اس واقعۂ معراج کی خبر سے آگاہ کر دیجئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے کہا: "**إنّ قومي لا يُصدّقوني**" تو جبرئیل علیہ السلام نے جواباً کہا: "**يُصدّقك أبو بكر، وهو الصدّيق**". (أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، رقم: ٧١٧٣. وأحمد في

فضائل الصحابة، رقم: ١١٦، و ٥٤٠، وإسناده ضعيف.).



حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”لأنزل اللّٰه تعالى اسم أبي بكر رضي اللّٰه عنه من السماء صديقًا“. (المستدرك للحاكم (٦٢/٣)، وقال الحاكم: لولا مكان محمد بن سليمان السعيدي من الجهالة لحكمت لهذا الإسناد بالصحة. ووافقه الذهبي)

عن ابن شهاب، عن أبي سلمة قال: ”فتجهَّز ناس من قريش إلى أبي بكر، فقالوا: هل لك في صاحبك يزعم أنه جاء إلى بيت المقدس، ثم رجع إلى مكة في ليلة واحدة؟! فقال أبوبكر: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم. قال: فأنا أشهد لئن كان قال ذلك، لقد صدق. قالوا: فتصدِّقه في أن يأتي الشام في ليلة و يرجع إلى مكة قبل أن يصبح؟! قال: نعم؛ أنا أصدقه بأبعد من ذلك، أصدقه بخبر السماء. قال أبوسلمة: سمي أبو بكر: الصديق رضي اللّٰه عنه“. (دلائل النبوة للبيهقي ٣٦٠/٢. وهذا سند صحيح مرسل)

صدیق کے معنی کثیر الصدق کے ہیں، یعنی جو بات کا پکا اور راست باز ہو۔(۱)

## معراج کی خبر سن کر صحابہ کرام کے مرتد ہونے کا واقعہ صحیح نہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: لـمَّا أُسرِي بالنبيِّ صلى اللّٰه عليه وسلم إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك فارتدَّ ناسٌ مِمَّن كان آمنوا به وصدقوه، وسَمِعوا بذلك إلى أبي بكر رضي اللّٰه عنه فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أُسرِيَ به الليلةَ إلى بيت المقدس! قال: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: لئن كان قال ذلك لقد صدق. قالوا: أو تُصدِّقُه أنه ذهَب الـلَّيلةَ إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح! قال: نعم، إني لأصدِّقه فيما هو أبعد

---

(۱) احادیث وتراجم کی کتابوں میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں:

امام طبری لکھتے ہیں: ” كان هذا اللقب قد غلب عليه في الجاهلية؛ لأنه كان في الجاهلية وجيهًا رئيسًا مِن رُؤساء قريش، وكان إليه الأشناق، وهي الديات، كان إذا تحمل شنقًا قالت قريش: صدقوه وامضوا حمالته وحملها من قام معه، وإذا تحملها غيره خذلوه ولم يصدقوه. قال الجوهري: الشنق ما دون الدية.

وقيل: سمي صديقا لتصديقه النبي صلى اللّٰه عليه وسلم في خبر الإسراء...

وقيل: سمي صديقًا لبداره إلى تصديق رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في كل ما جاء به عمومًا، ويشهد لراجحية هذا القول أن الصديق في اللغة –فعيل– معناها المبالغة في التصديق، أي: يصدق بكل شيء أول وهلة. (ثم ذكر الأحاديث لتأييد ذلك، ثم قال:) ولا حجة في هذه الأحاديث لأحد المعنيين بعينه، بل يجوز أن يكون سماه اللّٰهُ ورسولُه صديقًا لهما، ويجوز أن يكون لأحدهما، ويجوز أن يكون سمي بذلك مبالغةً في وصفه بالصدق، ويشهد لذلك ما رواه أبو الدرداء قال: ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة مِن أبي بكر“. (الرياض النضرة في مناقب العشرة ٦٨/١–٦٩)

**من ذلك، أُصدِّقُه بخبر السماء في غدوة أو روحة. فلذلك سُمِّيَ أبو بكر الصديق.** (المستدرك للحاكم، رقم:٤٤٠٧. وقال الحاكم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.)



اگر چہ اس حدیث کی حاکم وذہبی نے تصحیح کی ہے؛ لیکن فی الواقع یہ حدیث سنداً ومتناً دونوں طرح صحیح نہیں؛ سنداً اس لیے صحیح نہیں کہ اس میں ایک راوی محمد بن کثیر الصنعانی ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں اسے "**صدوق كثير الغلط**" لکھا ہے؛ جبکہ شیخ شعیب ارناؤط اور بشار عواد اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "**بل ضعيف يعتبر به في المتابعات والشواهد، فقد ضعفه أحمد جدًّا، وقال البخاري: لين جدًّا، وقال أبو داود: لم يكن يفهم الحديث، وقال في موضع آخر: هو دون بقية، وقال النسائي وأبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي. وضعَّفه علي ابن المديني والعقيلي. ووثَّقه الحسن بن الربيع وابن سعد، وقال صالح جزرة: صدوق كثير الخطأ، وقال ابن معين: ثقة، وقال مرة: صدوق. وقال أبو حاتم: كان رجلا صالحا... وفي حديثه بعض الإنكار. وقال ابن عدي: له روايات عن معمر والأوزاعي خاصَّة عداد لا يتابعه عليها أحد**". (تحرير تقريب التهذيب ٣/٣١١)

اور متناً اس لیے صحیح نہیں ہے کہ واقعہ اسراو معراج سنہ ۱۱ نبوی میں ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں پیش آیا اور یہ اسلام کا وہ ابتدائی دور ہے جس میں مسلمان ہونے والوں میں اسلام اس قدر راسخ تھا کہ ارتداد تو دور کی بات ہے بڑی سے بڑی ابتلا و آزمائش کے بعد بھی ان کے ایمان میں ذرہ برابر شک وشبہ کا پیدا ہونا بھی محال تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے حالات پر لکھی ہوئی کتابیں اس طرح کے واقعات سے پُر ہیں۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

نیز بیہقی کی دلائل النبوہ کے حوالے سے اس کے ہم معنی روایت گزر چکی ہے جس میں صحابۂ کرام کے ارتداد کا ذکر نہیں۔

## حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا اسم گرامی: عبداللہ بن عثمان ہے۔ آپ کے والد عثمان، ابوقحافہ سے مشہور تھے۔ بعض نے کہا کہ ابوبکر کا پرانا نام عبدالکعبہ تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدیل فرما کر عبداللہ تجویز کیا۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا پرانا نام عتیق تھا؛ مگر یہ آپ کا لقب ہے، نام نہیں۔ عتیق کے معنی شریف، شریف النسب اور عتیق من النار کے ہیں۔

آپ رضی اللہ عنہ واقعۂ فیل کے دو سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ رضی اللہ عنہ آزاد مردوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والے ہیں، ہمیشہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے نبوت کے پہلے بھی اور نبوت کے بعد بھی، آپ

نے تمام غزوات میں شرکت کی، دوسال دوماہ خلافتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عظیم منصب پر فائز رہے۔ آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور واقعۂ معراج کی تصدیق کی؛ چنانچہ صدیق کے لقب سے نوازے گئے۔ (دیکھئے: الإصابة ۱٤٤/٤. وتاريخ الخلفاء، ص ۳۱. والاستيعاب ۹٦۳/۳)



## حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت سے شیعہ اور معتزلہ کا انکار:

شیعہ اور اکثر معتزلہ تمام صحابہ پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے افضل ہیں؛ البتہ قدیم معتزلہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کے قائل تھے۔(۱)

## طریقۂ خلافت:

علما فرماتے ہیں کہ استخلاف کے چار طریقے ہیں:

(۱) **بيعة الخواص والعوام.**

(۲) **وصيّة الخليفة الأوّل،** جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنا جانشین اور خلیفہ تجویز فرمایا۔

(۳) **جعل الخليفة الشورَى بينهم،** جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نام تجویز کئے کہ ان میں سے باہم مشورہ کرکے ایک کو خلیفہ چن لو۔

(۴) **استيلاء رجل يكون أهلاً للخلافة.** (ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء ۲۳/۱-۲۴).

ابن کثیرؒ فرماتے ہیں: **"والإمامة تنال بالنص كما يقوله طائفة من أهل السنة في أبي بكر، أو بالإيماء إليه كما يقول آخرون منهم، أو باستخلاف الخليفة آخر بعده كما فعل الصديق في عمر بن الخطاب، أو بتركه شورى في جماعة صالحين كذلك كما فعله عمر، أو باجتماع أهل الحل والعقد على مبايعته أو بمبايعة واحد منهم له، فيجب التزامها عند الجمهور، وحكى على ذلك إمام الحرمين الإجماعَ. والله أعلم. أو بقهر واحدٍ الناسَ على طاعته فتجب لئلا يؤدّي ذلك إلى الشقاق والاختلاف، وقد نصَّ عليه الشافعيُّ".** (تفسير ابن كثير ۳۳۳/۱، البقرة: ۳۰)

---

(۱) قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: "إن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين على عثمان فلذلك سموه شيعيا...، وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك...، وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال: إن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب...، فأما عندنا: إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي، ثم الحسن، ثم الحسين عليهم السلام". (شرح الأصول الخمسة، ص٧٦٦-٧٦٧)

## مفہوم الخلافۃ:

(۱) الرئاسة العامّة للدين.

(۲) إقامة العمل بتنفيذ الأحكام الشرعيّة.

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ خلافت عامہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''هي الرياسة العامة في التصدي لإقامة الدين بإحياء العلوم الدينية، وإقامة أركان الإسلام والقيام بالجهاد وما يتعلق به من ترتيب الجيوش والفرض للمقاتلة، وإعطائهم من الفيئ والقيام بالقضاء، وإقامة الحدود ورفع المظالم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم''. (إزالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء ۱/۱۳)

امام بیجوری لکھتے ہیں: ''الخلافة العظمى وهي: النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين''. (تحفة المريد، ص۲۳۷. ومثله في شرح المقاصد ۵/۲۳۲)

## انسان پر ''خلیفۃ اللہ'' کا اطلاق:

اکثر علما کے نزد انسان پر لفظ خلیفۃ اللہ کا اطلاق صحیح اور ثابت ہے؛ البتہ بعض کے نزدیک صحیح نہیں۔

## مجوِّزین کے دلائل:

(۱) قال الله تعالى: ﴿يٰدَاوٗدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيْفَةً فِي الْأَرْضِ﴾. (ص:۲۶) اس میں یہ ذکر نہیں کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے قبل کون خلیفہ تھے جن کا انھیں خلیفہ بنایا گیا۔ داؤد علیہ السلام وہ پہلے نبی ہیں، جنھوں نے خلافت اور نبوت کو جمع کیا۔

(۲) وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْأَرْضِ﴾. (الأنعام:۱۶۵)

(۳) وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ الْأَرْضِ﴾. (النمل:۶۲)

(۴) وقال تعالى: ﴿عَسٰى رَبُّكُمْ أَنْ يُّهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ﴾. (الأعراف:۱۲۹)

(۵) وقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيْفَةً﴾. (البقرة:۳۰)

(۶) وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: ''إنّ الدنيا حُلْوةٌ خَضِرةٌ، وإنَّ اللّٰهَ مستخلِفكم فيها فيَنظُر كيف تَعمَلون''. الحديث. (صحيح مسلم، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، رقم:۲۷۴۲).

(۷) وقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم: "...إنّه خليفة الله المَهدِيُّ". (سنن ابن ماجه، باب خروج المهدي، رقم: ٤٠٨٤. والمستدرك للحاكم، رقم: ٨٤٣٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي)



(۸) کمیل بن زیاد کہتے ہیں: أخذ عليُّ بن أبي طالب بيدي فأخرجني إلى ناحية الجبان فلما أصحرنا حبس ثم تنفس ثم قال يا كميل...أولئك خلفاء الله في بلاده". (حلية الأولياء ١/٧٩. وتهذيب الكمال ٢٤/٢٢١. وتذكرة الحفاظ ١/١٥. وتاريخ دمشق لابن عساكر ١٤/١٨)

لیکن اس کی سند میں ایک راوی ثابت بن أبی صفیہ ابوحمزۃ الثمالی ضعیف ہے، اور کمیل بن زیاد متہم بالرفض ہے۔

## کمیل بن زیاد بن نہیک کا تعارف:

کمیل بن زیاد کو بعض ناقدین رجال نے ثقہ کہا؛ لیکن اکثر حضرات نے مِن رؤساء الشيعة وكان بلاء من البلاء لکھا ہے، اور ابن حبان نے "كان من المفرطين في عليٍّ، مِمَّن يروي عنه المعضلات، منكر الحديث جدًا، تتقى روايته ولا يحتج به" لکھا ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "من كبار شيعة علي"۔ (انظر: تهذيب الكمال ٢٤/٢١٨. وميزان الاعتدال ٤/٣٣٥. تاريخ الإسلام للذهبي ٢/٨٧٧).

کمیل کی طرف ایک دعا منسوب ہے جس کو بعض لوگ چھاپتے اور پڑھتے ہیں؛ لیکن کمیل کا حال آپ نے پڑھا۔

(۹) وقال الراعي يخاطب أبا بكر رضي الله عنه:

أ خليفة الرَّحمٰنِ إنّا معشرٌ ❁ حُنفاءَ نسجُد بكرةً وأصيلا
عَرَبٌ نرَى لله مِن أموالنا ❁ حقَّ الزَّكاة منزَّلًا تنزيلا

## مانعین کے دلائل:

(۱) عن ابن أبي مليكة قال: قيل لأبي بكر: يا خليفة الله! فقال: أنا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنا راض به. (مسند أحمد، رقم: ٥٩. وإسناده ضعيف لانقطاعه؛ فإن ابن أبي مليكة – واسمه عبد الله بن عبيد الله– لم يدرك أبا بكر).

(۲) خلیفہ اس کا ہوتا ہے جو غائب ہو اور اللہ غائب نہیں، شاہد ہے؛ بلکہ اللہ تعالی اپنے مؤمن بندے کے خلیفہ ہوتے ہیں، جیسا کہ حدیث دجال میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وإنْ يخرجْ ولستُ

فیکم فامرؤٌ حجیج نفسه واللّٰهُ خلیفتي علی کل مسلم''. (صحیح مسلم، باب ذکر الدجال وصفته، رقم: ۲۹۳۷)



وکان النبيُّ صلی اللّٰه علیه وسلم یقول إذا استوی علی بعیره: ''... اللّٰهم أنت الصاحب في السفر، والخلیفة في الأهل''. (صحیح مسلم، باب ما یقول إذا رکب إلی سفر الحج، رقم:۱۳۴۲)

ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر خلیفة اللّٰه سے مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی نے اس کو اپنے ماقبل کسی اور کا خلیفہ بنایا تو یہ صحیح ہے اور خلیفة اللّٰه کی حقیقت یہ ہوگی: خلیفة اللّٰه الذي جعله خلفًا عن غیره. اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ''أولئك خلفاء اللّٰه'' اسی پر محمول ہوگا، اور اگر نسبت اللہ کی طرف ہو یعنی اللہ کا خلیفہ، تو یہ صحیح نہیں۔(مفتاح دار السعادة ۱۵۲/۱، ۱۶۲)

## اقسامِ خلافت:

خلافت کی دو قسمیں ہیں: (۱) خلافتِ تکوینیہ؛ (۲) خلافتِ شرعیہ۔

(۱) خلافتِ تکوینیہ: کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کی خلافت۔ اللہ تعالی نے یہ خلافت کسی کو سپرد نہیں کی اس طور پر کہ کوئی کسی کو اولاد دیدے، یا کسی کو مافوق الاسباب بیمار کردے، یا شفا دیدے۔ کسی پر خلیفة اللّٰه کا اطلاق اس معنی میں کرنا صحیح نہیں۔

(۲) خلافت شرعیہ، یا تنفیذ احکام شرعیہ: اللہ تعالی نے جن اوامر ونواہی کو نازل فرمایا ان کی عالم میں تنفیذ خلافتِ شرعیہ ہے۔ اور اس معنی میں کسی کو خلیفة اللّٰه کہنے میں کوئی حرج نہیں۔

شیخ ابن علان مکیؒ لکھتے ہیں: ''وعلی ثبوت مستند إطلاق خلیفة اللّٰه علی کل منهما (أي: آدم وداود علیهما السلام) فالإضافة للتعظیم، فلا یراد من الخلیفة ما تقدم (أي: الذي یستخلف من یغیب أو یموت)، بل یراد به أن جعله قائمًا في تنفیذ أحکامه في عباده''. (الفتوحات الربانیة ۸۳/۷)

رہی یہ بات کہ خلیفة اللّٰه کا اطلاق اس لیے صحیح نہیں کہ خلیفہ غائب کا ہوتا ہے اور اللہ غائب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیشک اللہ تعالی غائب نہیں؛ البتہ غیب تو ہے، غائب کا مطلب ما لا یراك ولا تراه، اور غیب کا مطلب ما لا تراه أنت؛ لہٰذا خلیفة اللّٰه کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ جو کہ غیب ہے تنفیذِ احکام شرعیہ میں انسان اس کا خلیفہ ہے۔

شہاب الدین خفاجیؒ تفسیر بیضاوی کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: ''وفي بعض الحواشي فرَّق بعضُ

**أهل العلم بين الغيب والغائب، فيقولون: الله غيب وليس بغائب، ويعنون بالغائب: ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب: ما لاتراه أنت".** (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ۲۱۵/۱)



اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں: **زاد المعاد ۴۳۴/۲ . ومفتاح دار السعادة ۴۶۹/۱ . والأذكار للنووي، ص ۴۱۴ . والفتوحات الربانية ۸۲/۷. والفتاوى الحديثية، ص ۹۹ . ومعجم المناهي اللفظية، ص ۲۵۲ .**

❁ **وَلِلصِّدِّيقِ رُجْحَانٌ جَلِيٌّ:**

## حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت میں سب سے افضل ہیں:

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت سے افضل، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ برحق اور آپ کے نائب اور جانشین تھے۔ غار ثور میں ثانی اثنین تھے، ہجرت میں بھی ثانی اثنین، صلوٰۃ میں بھی ثانی اثنین، خلافت میں بھی ثانی اثنین، اور دفن میں بھی ثانی اثنین تھے۔

بعض علما فرماتے ہیں کہ ﴿إِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ﴾. (التوبة: ۴۰) میں ملامت عام ہے سوائے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: **كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيٌّ: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين.**

(سنن أبي داود باب في التفضيل، رقم: ۴۶۲۸ . ومثله في سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۷، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح).

اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ منبر پر کھڑے ہوکر یہ بیان فرماتے تھے: **"خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر". الحديث.** (مسند أحمد، ۱۰۶۰، وإسناده صحيح)

## نصوص اور بیعت عام سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا ثبوت:

یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت نص اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور بیعت عامہ سے ثابت ہے۔

(۱) حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی دوسرے وقت میں آ جانا، وہ عورت کہنے لگی: اگر میں آئی اور آپ کو نہ پاسکی یعنی آپ انتقال فرما گئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوبکر کے پاس چلے جانا۔

عن جبير بن معطم: أنَّ امرأةً أتتْ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فكلّمته في شيء، فأمرها بأمر، فقالت: أرأيتَ يا رسول الله إن لم أجدك؟ قال: "إن لم تجديني فأتي أبا بكر". زاد لنا الحميدي عن إبراهيم بن سعد كأنها تعني الموت. (صحيح البخاري، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، رقم: ۷۳٦۰)



(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو امامت صغریٰ یعنی نماز میں خلیفہ بنایا؛ اس لیے امامت کبری یعنی خلافت کے بھی وہی زیادہ لائق اور مناسب ہوں گے۔ اور اس زمانے میں خلافت کبری اور صغری ایک شخص کے پاس ہوتی تھی۔

(۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "ولو كنتُ متّخذًا خليلاً مِن أُمّتي لاتَّخذتُ أبا بكر خليلاً، ولٰكن أخوَّةُ الإسلام ومودَّته، لا يبقيَنَّ في المسجد بابٌ إلّا سُدَّ إلا بابُ أبي بكر". (صحيح البخاري، باب الخوخة والممر في المسجد، رقم: ٤٦٦).

(۴) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ارشاد فرمایا: "ادعِي لي أبا بكر، أباكِ، وأخاكِ، حتّى أكتب كتابًا، فإنّي أخاف أن يتمنّى مُتَمَنٍّ ويقول قائل: أنا أولَى، ويأبى اللّٰهُ والمؤمنونَ إلّا أبا بكر". (صحيح مسلم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم: ۲۳۸۷).

## اشکال:

بعض نصوص سے پتہ چلتا ہے کہ خلافت کا اعلان تقریباً ہو چکا تھا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، اور بعض سے پتہ چلتا ہے کہ استخلاف کا اعلان نہیں ہوا تھا جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے؛ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: قُبِضَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف أحدًا. الحديث. (مسند أحمد، رقم: ۲٤٣٤٦)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: إنْ أستخلِفْ فقد استخلفَ أبو بكر، وإنْ لم أستخلفْ لم يَستخلِفْ رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم. (سنن الترمذي، باب ما جاء في الخلافة، رقم: ۲۲۲۵)

## جواب:

استخلاف کی دو قسمیں ہیں: (۱) الاستخلاف بالقول؛ (۲) الاستخلاف بالكتابة.

ہم کہتے ہیں کہ استخلاف بالقول ہو چکا تھا۔ اور جس استخلاف کی حضرت عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما نے نفی

کی وہ استخلاف بالکتابۃ ہے۔اسی بناپرتمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے متفق ہوکرحضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ (۱)



## حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر فوری طور پر بیعت کی، یا چھ مہنے کے بعد؟:

## اشکال:

جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت پر صریح نص موجود ہے،تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیعت کرنے میں چھ ماہ کی تاخیر کیوں کی؟

## جواب:

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دومرتبہ بیعت کی ایک مرتبہ فوراً ہی سب کے ساتھ،اور دوسری مرتبہ چھ ماہ کے بعد۔فی الفور بیعت کا تذکرہ مستدرک حاکم اور مصنَّف عبدالرزّاق اور مصنَّف ابن ابی شیبہ میں ہے اور شیعہ مکتب فکر کی کتاب ''احتجاج طبرسی'' (ص۵۰)،فروع کافی (۱۵/۳)،الروضۃ من الکافی (۸۵/۲)، میں بھی اس کا ذکر ہے۔

طبرسی نے لکھا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعتِ خلافت ایک دوروز کے اندر ہی ہوگئی تھی، چھ مہینے تک اس میں تاخیر نہیں ہوئی۔

**''فلما ورد الكتاب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينة، فلما رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له: ما هذا؟ قال**

---

(۱) قال الملا علي القاريؒ: وأما قول عمرؓ: ''إن أستخلف فقد استخلف من هوخير مني، يعني أبا بكر رضي الله عنه، وإن لا أستخلف فلم يستخلف من هو خير مني، كما في مسلم، يعني النبي صلى الله عليه وسلم، فلعل مراده لم يستخلف بعهد مكتوب ولو كتب عهدًا لكتبه لأبي بكر، بل قد أراد كتابته ثم تركه . وقال: ''يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر''. فكأنَّ هذا أبلغ من مجرد العهد...(منح الروض الأزهر ، ص۱۸۳)

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى بعد ذكر الاختلاف في هل استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أم لا؟ وعلى قول الأولين هل نص بنص جلي أم خفي؟: ''والتحقيق أن النبي صلى الله عليه وسلم دل المسلمين على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله وأخبر بخلافته إخبارَ راضٍ بذلك حامِد له، وعزم على أن يكتب بذلك عهدًا، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب اكتفاءً بذلك، ثم عزم على ذلك في مرضه يوم الخميس ثم لمّا حصل لبعضهم شك هل ذلك القول من جهة المرض أو هو قول يجب اتباعه؟ ترك الكتابة اكتفاءً بما علم أن الله يختاره والمؤمنون مِن خلافة أبي بكر رضي الله عنه. فلو كان التعيين مما يشتبه على الأمة لبيَّنه النبيُّ صلى الله عليه وسلم بيانًا قاطعًا للعذر، لكن لما دلَّتهم دِلالات متعددةٌ على أن أبا بكر هو المتعين وفهموا ذلك حصل المقصود، والأحكام يُبيِّنها صلى الله عليه وسلم تارةً بصيغة عامةٍ، وتارةً بصيغةٍ خاصةٍ''.(منهاج السنة النبوية ۵۱۶/۱)

**له عليٌّ: هذا ما ترى. قال له أسامة: فهل بايعته؟ فقال: نعم يا أسامة؟"**. (الاحتجاج للطبرسي ۱/۱۳۱)



تطویل کے خوف سے صرف طبرسی کی عبارت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جلدی بیعت کا ذکر درج ذیل کتابوں میں پڑھ لیجئے:

**المستدرك للحاكم (۹۳/۳) كتاب معرفة الصحابة. المصنف لعبد الرزاق (۴۵۰/۵) تحت بيعة أبي بكر الصديق. السنن الكبرى للبيهقي(۱۴۳/۸) باب قتال أهل البغي. الاعتقاد للبيهقي (۳۴۹/۱) باب اجتماع المسلمين على بيعة أبي بكر الصديق. تاريخ دمشق لابن عساكر (۲۷۷/۳۰) تحت ترجمة أبي بكر الصديق. البداية والنهاية (۲۴۹/۵) تحت ذكر اعتراف سعد بن عبادة. فتح الباري (۳۹۹/۷) آخر غزوة خيبر. إرشاد الساري للقسطلاني (۱۵۸/۸). كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (۱۹۶/۱). وإسناده صحيح، ورجاله رجال مسلم.**

اردو کی کتابوں میں "رحماء بینہم" (ص ۲۴۸ تا ۲۶۲)۔ "سیرت حضرت علی رضی اللہ عنہ" لمولانا محمد نافع صاحب وغیرہ۔

## امام حاکم اور عبدالرزاق پر شیعیت کا الزام:

بعض حضرات امام حاکم کو بے دھڑک شیعہ کہتے ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں، انھوں نے اپنی کتاب "مستدرک" میں خلفائے راشدین کا ذکر اہل السنۃ والجماعۃ کی ترتیب کے موافق کیا ہے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مناقب کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہلے ذکر کیا۔ ہاں حاکم کی یہ بات قابل گرفت اور غلط ہے کہ وہ تاریخی پروپیگنڈے کی وجہ سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ناراض تھے اور اپنی کتاب میں مناقب معاویہ اور مناقب عمرو بن العاص کے ابواب نہیں لائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت میں غلو اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی محبت سے خلو یہ حاکم کا تشیع ہے۔ تاریخ بغداد میں ان کے بارے میں **يميل إلى التشيع** لکھا ہے۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے رافضی ہونے کی تردید کی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے سیوطی کی طبقات الحفاظ، خطیب کی تاریخ بغداد اور ذہبی کی میزان الاعتدال کی طرف مراجعت کیجئے۔

اسی طرح محققین نے عبدالرزاق کے شیعہ ہونے کی تردید فرمائی ہے۔ دکتور بشار عواد اور شیخ شعیب ارناؤط "تحریر تقریب التہذیب" (۳۶۰/۲) میں لکھتے ہیں: "**لم يثبت تشيعه، ولا وجدنا ذلك في كتابه العظيم "المصنف"، ولم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعيًا لرووا عنه**"۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلایا اور فرمایا: **يا ابن عم**

رسول اللہ آپ بیعت نہیں کرتے؟ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: **لا تثريب يا خليفة رسول الله فبايعه.** (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٤٥٧).

چونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیماری کے سبب اکثر مجالس عامہ سے غیر حاضر رہتے تھے؛ اس لیے منافقین کی شورش اور عام لوگوں کے وہم اور شک کو دور کرنے کے لیے دوبارہ چھ ماہ کے بعد بیعت کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ آپ کے پیچھے نماز بھی پڑھتے تھے، اور جہاد میں بھی آپ کے ساتھ شریک رہے۔(۱)

---

(۱) امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے: "أن فاطمة أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه بالمدينة...، فلما توُفيت استنكر عليٌّ وجوه الناس فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبايع تلك الأشهر". (صحيح البخاري، باب غزوة خيبر، رقم: ٤٢٤٠)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: "وقد تمسك الرافضة بتأخر علي عن بيعة أبي بكر إلى أن ماتت فاطمة، وهذيانُهم في ذلك مشهور. وفي هذا الحديث ما يدفع في حجتهم، وقد صحَّح ابن حبان وغيره من حديث أبي سعيد الخدري وغيره أن عليًّا بايع أبا بكر في أول الأمر، وأما ما وقع في مسلم عن الزهري أن رجلا قال له: لم يبايع عليٌّ أبا بكر حتى ماتت فاطمة؟ قال: لا، ولا أحد من بني هاشم". فقد ضعَّفه البيهقيُّ بأن الزهريَّ لم يسنده، وإن الرواية الموصولة عن أبي سعيد أصحُّ، وجمع غيرُه بأنه بايعه بيعةً ثانيةً مؤكدةً للأولى لإزالة ما كان وقع بسبب الميراث، كما تقدم، وعلى هذا فيحمل قول الزهري "لم يبايعه عليٌّ في تلك الأيام" على إرادة الملازمة له والحضور عنده وما أشبه ذلك، فإن في انقطاع مثله عن مثله ما يوهم من لا يعرف باطن الأمر أنه بسبب عدم الرضا بخلافته، فأطلق من أطلق ذلك، وبسبب ذلك أظهر عليٌّ المبايعة التي بعد موت فاطمة عليها السلام لإزالة هذه الشبهة". (فتح الباري ٤٩٥/٧)

وأخرج البيهقي في سننه الكبرى (١٤٣/٨) من طريق أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قصة السقيفة، وفي آخره: "ثم أخذ زيد بن ثابت بيد أبي بكر، فقال: هذا صاحبكم فبايعوه، ثم انطلقوا، فلما قعد أبو بكر رضي الله عنه على المنبر نظر في وجوه القوم، فلم ير عليًّا رضي الله عنه، فسأله عنه، فقام ناس من الأنصار فأتوا به، فقال أبو بكر رضي الله عنه: ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه، أردتَ أن تشق عصا المسلمين؟ فقال: لا تثريب يا خليفة رسول الله، فبايعه". ثم ذكر البيهقي عن شيخه أبي عليٍّ الحافظ، قال: "سمعت محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: جاء ني مسلم بن الحجاج، فسألني عن هذا الحديث، فكتبتُه له في رقعة وقرأتُ عليه، فقال: هذاحديث يَسْوَى بَدَنَةً، فقلتُ: يَسوَى بَدَنَةً؟ بل هو يسوى بَدْرَةً".

وهذا يدل على أن الإمام مسلم بن الحجاج رحمه الله مع روايته لقول الزهري في الباب رجَّح عليه حديثَ أبي سعيد هذا، واغتنمه، وعرف له قدرا. (راجع: تكملة فتح الملهم١٠٦/٣).

وقال الإمام البيهقي في سننه الكبرى (٤٨/٦): "وقول الزهري في قعود عليٍّ عن بيعة أبي بكر رضي الله عنه حتى توفيت فاطمة منقطع، وحديث أبي سعيد الخدري في مبايعته إياه حتى بويع بيعة العامة بعد السقيفة أصحُّ".

وقال البيهقي في الاعتقاد (٤٩٤/١): "والذي روي أن عليًّا لم يبايع أبا بكر ستة أشهر، ليس من قول عائشة، إنما هو من قول الزهري، فأدرجه بعض الرواة في الحديث عن عائشة في قصة فاطمة رضي الله عنها، وحفظه معمر بن راشد فرواه مفصلا وجعله من قول الزهري منقطعًا من الحديث".

ایک دوسری حدیث میں حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرماتے ہیں: "إنا نرى أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنه لصاحب الغار، وثاني اثنين، وإنا نعلم بشرفه وكبره، ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وآله =

## شیعوں کے یہاں جہاد کے پانچ مواقع:

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کا واقعہ ہے کہ ایک شیعہ حضرت کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت مفتی صاحب نے اتمامِ حجت کے لیے ان کے عقیدہ کے مطابق اس شیعہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ تمہارے ہاں جہاد کے پانچ مواقع ہیں:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں۔

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کی معیت میں۔

(۳) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ صلح سے قبل حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی معیت میں۔

(۴) یزید کے خلاف حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی معیت میں۔

(۵) مہدی آخر الزمان کی معیت میں۔

اس شیعہ نے اقرار کیا کہ ہاں شیعہ کے ہاں یہی پانچ مواقع ہیں۔ اس پر حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مسیلمہ کذّاب کے خلاف حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی معیت میں جہاد کیا، جس میں بنوحنیفہ کی

---

= وسلم بالصلاة بالناس وهو حي". (المستدرك للحاكم، رقم: ٤٤٢٢. وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وقال ابن كثير في "البداية" (٥/ ٢٥٠): إسناده جيد).

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مذکورہ روایات اوران جیسی دوسری روایات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "فهذه الروايات تدلُّ على أن عليًّا رضي الله عنه لم يؤخر البيعة إلى ستة أشهر، والذي يرى أنه رضي الله عنه إنّما تأخر قليلًا إمّا لحفظ القرآن، أو لانقباضه اليسير في أنه لم يدع عند المشاورة، (والعذر لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما في ذلك أن الأمر كان أعجل من ذلك) ولكنّه بايع الصديق رضي الله عنه في خلال يوم أو يومين. وإنّ حديث أبي سعيد الخدري عند البيهقي وغيره، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عند الحاكم أقوى الأحاديث إسنادًا، وحديث أبي سعيد موصول، فيرجح على مرسل الزهري في الباب، ويمكن أن يكون علي رضي الله عنه جدَّد بيعته بعد ستة أشهر لسبب من الأسباب، فتوهم بذلك بعضهم أنه لم يبايعه طوال ستة أشهر، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

وجدير بالذكر أن الرواية التي نقلها ابن كثير عن مغازي موسى بن عقبة أخذها علماء الشيعة أيضًا من غير نقد أو جرح عليها. وهذا لفظ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١/ ١٥٤): "قال علي والزبير: ما غضبنا إلا لأنا أُخِّرْنا في المشورة، وإنا لنرَى أبا بكر أحقَّ الناس بها، إنه صاحب الغار، إنا لنعرف له سنه،... وأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة وهو حيٌّ". (تكملة فتح الملهم ٣/ ١٠٩)

والطبرسي أيضًا ينقل عن محمد الباقر أنّ عليًّا كان مقِرًّا بخلافته ومُعترِفًا بإمامته ومبايعًا له بإمارته، كما يذكر أن أسامة بن زيد حِبُّ رسول الله لما أراد الخروج انتقل رسول الله إلى الملإ الأعلى، فلما ورد الكتاب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينةَ، فلمّا رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى عليِّ بن أبي طالب، فقال: ما هذا؟ قال له: على هذا ما ترى. قال أسامة: فهل بايعته؟ فقال: نعم. (الاحتجاج للطبرسي، ص ٥٠، ط: مشهد عراق)

ایک باندی خولہ بنت جعفر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی، جس سے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، تو ان کے نسب کا کیا حکم ہوگا؟

## محمد بن حنفیہ کو محمد بن علی کیوں نہیں کہتے؟:

اس سے اس اشکال کا جواب بھی ہوگیا کہ محمد بن الحنفیہ کو محمد بن علی کیوں نہیں کہتے، حنفیہ میں کونسی فضیلت ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ شیعوں کی تردید کے لیے ہے کہ محمد اس حنفیہ کے بیٹے ہیں جو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے میں بنوحنیفہ قبیلے سے قتال میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ اس جہاد کو اور ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کو برحق سمجھتے تھے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت میں ایران میں یزدجرد کے خلاف جہاد میں حضرت ابن عمرؓ کے حصے میں جو باندی آئی اس سے سالم پیدا ہوئے، محمد بن ابی بکر کے حصے میں جو باندی آئی اس سے قاسم بن محمد، اور حضرت حسین کے حصے میں جو باندی آئی اس سے شیعہ کے امام حضرت زین العابدین پیدا ہوئے، تو پھر زین العابدین کے نسب کا کیا حکم ہوگا؟ (ردشیعیت-افادات مفتی محمود حسن گنگوہی، مرتب: مفتی محمد فاروق، ص۲۹-۳۰)

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کا چھ ماہ بعد بیعت کرنے کا ذکر زہری کی طویل روایت میں ہے۔ ہشام بن عروہؒ کہتے ہیں کہ زہریؒ کے حالات میں ان کی یہ عادت مذکور ہے کہ طویل روایت میں وہ شرحِ روایت کے طور پر اپنے کلام کو روایت میں اس طرح درج کر دیتے ہیں کہ وہ روایت کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات زہریؒ نے کسی اور سے سنی اور روایت میں درج کر دی تو یہ مدرج من الراوی کے قبیل سے ہے۔(۱)

## اشکال:

جب تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بیعتِ ابی بکر پر اتفاق کر لیا تو حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ نے کیوں بیعت نہیں کی اور وہ شام چلے گئے؟ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ایک امیر انصار میں سے ہو اور ایک امیر مہاجرین میں سے ہو۔

## جواب:

یہ بات صحیح نہیں کہ انھوں نے بیعت نہیں کی؛ ابن کثیرؒ نے ''البداية والنهاية'' میں تحریر کیا ہے کہ انھوں

---

(۱) حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ''كان الزهري يفسر الأحاديث كثيرًا، وربما أسقط أداة التفسير فكان بعض أقرانه ربما يقول له: افصل كلامك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم''. (النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر ۲/۸۲۹).

وقال الخطيب: ''قال ربيعة لابن شهاب: يا أبا بكر إذا حدثت الناس برأيك فأخبرهم أنه رأيك، وإذا حدثت الناس بشيء من السنة فأخبرهم أنه سنة، فلا يظنون أنه رأيك''. (الفقيه والمتفقه ۲/۳۱۲. وانظر: تكملة فتح الملهم ۳/۹۳. ورحماء بينهم، ص ۱۵۲-۱۷۵)

نے ابتدا ہی میں بیعت کر لی تھی؛ لیکن چونکہ جو رائے ان کی طرف سے سامنے آئی اس پر وہ شرمندہ تھے؛ اس لیے ابتدا ہی میں شام چلے گئے۔ (۱)



اور جنّات کے قتل کی روایت ضعیف ہے۔ (۲)

## حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر شیعوں کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

(۱) حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے مالک بن نویرہ کو قتل کیا۔ اور دوسری غلطی یہ کی کہ مالک بن نویرہ کی بیوہ سے نکاح کر لیا اور نکاح بھی قتل کے دوسرے ہی دن کیا، گویا ان کی عدت گزرنے کا بھی انتظار نہیں کیا۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد کو کوئی سزا نہیں دی۔

ابن سعد نے حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کیا ہے کہ مالک بن نویرہ نے مرتد ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ میں اسلام پر باقی ہوں، میں نے اسلام میں کوئی تغیر وتبدیلی نہیں کی ہے۔ اور حضرت ابو قتادہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے مالک بن نویرہ کے مسلمان ہونے کی گواہی بھی دی؛ لیکن پھر بھی حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے ضرار بن اَزور اسدی کو مالک بن نویرہ کے قتل کا حکم دیا اور ضرار نے ان کی گردن اڑا دی۔ (الطبقات الکبری لابن سعد ۱/۵۳۴، رقم: ۲۳۵)

---

(۱) قال ابن كثير في "البداية والنهاية": "وقد اتفق الصحابة رضي الله عنهم على بيعة الصديق في ذلك الوقت حتى عليٌّ بن أبي طالب والزبير بن العوام رضي الله عنهما، والدليل على ذلك ما رواه البيهقي ... عن أبي سعيد الخدري قال: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتمع الناس في دار سعد بن عبادة، وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، قال: فقام خطيب الأنصار فقال: أتعلمون أنا أنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره، قال: فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: صدق قائلكم ... فبايعه عمر رضي الله عنه وبايعه المهاجرون والأنصار رضي الله عنهم". (البداية والنهاية ٦/٦٩٣)

وأخرج الإمام أحمد في مسنده (رقم:١٨) عن حميد بن عبد الرحمن قال: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر في طائفة من المدينة... قال: وانطلق أبو بكر وعمر يتقاودان حتى أتوهم فتكلم أبو بكر ... وقال... ولقد علمتَ يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنتَ قاعدٌ: قريشٌ وُلاةُ هذا الأمر، فبَرُّ النّاس تبعٌ لبَرِّهم وفاجِرُهم تبعٌ لفاجرِهم، فقال له سعد: صدقتَ نحن الوُزراء وأنتم الأمراء. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: صحيح لغيره رجاله رجال الشيخين، وهو مرسل. وانظر :تاريخ الأمم والملوك ٣/٢٣٣).

(۲) ان کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کو جنات نے قتل کیا اور پھر جنات نے اشعار بھی کہے جو روایات میں منقول ہیں:

نحن قتلنا سيّدَ الخَزْرَج ❁ سعدَ بنَ عُبادَه

و رميناه بسهمَين ❁ فلم نُخْطِئ فُؤَادَه

(مصنف عبد الرزاق، رقم: ٢٠٩٣١. والمستدرك للحاكم (٣/٢٥٣). والمعجم الكبير للطبراني (٦/١٦). والطبقات لابن سعد (٣/٦١٧). اس قصے کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے محل نظر ہے؛ لیکن تعدد طرق کی وجہ سے بعض نے اسے حسن کہا ہے۔

**جواب:**

مالک بن نویرہ جو متمم بن نویرہ کے بھائی تھے اور متمم بن نویرہ کو ان سے محبت تھی اور ان کے انتقال پر مرثیہ بھی کہا:

وَ كُنَّا كَنَدْمَانَيْ جَذِيْمَةَ حِقْبَةً ❁ مِن الدَّهر حتَّى قيل لن يَتصَدَّعا
فلمَّا تَفَرَّقْنا كَأَنِّي و مالِكًا ❁ لِطُولِ اجتماعٍ لم نَبِتْ ليلةً معًا

(تاريخ الإسلام للذهبي، عهد الخلفاء الراشدين، مقتل مالك بن نويرة، ص ۳۷)

خالد بن ولید نے مالک بن نویرہ کو ارتداد کے سبب قتل کیا، اور خود ان کے بھائی اس ارتداد کا اعتراف کرتے ہیں۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد بن ولید سے اس لیے قصاص نہیں لیا کہ مالک بن نویرہ کے ارتداد کے قرائن موجود تھے، مثلاً: اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر خوشی و مسرت کا اظہار کیا اور کہا کہ تم لوگوں سے مشقت دور ہوگئی۔ اور اسی طرح مالک بن نویرہ، سجاح مدعیہ نبوت عورت کے ساتھ مل گیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ”نبيّنا“ کے بجائے ”رَجل منّا“ کہا اور ”صاحبكم“ اور ”رَجلكم“ کے الفاظ استعمال کئے جس سے ارتداد کا پتہ چلتا ہے۔ نیز وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مقابلے میں قتال کے لیے تیار ہو گیا تھا۔

اور یہ بات کہ حضرت خالد بن ولید نے اس کی بیوہ سے عدت میں نکاح کیا، غلط ہے؛ اس لیے کہ جب ارتداد ثابت ہو جاتا ہے تو استبراء ہی کافی ہوتا ہے؛ لیکن اس کے باوجود حضرت خالد بن ولید نے عدت کے ختم ہونے کا انتظار کیا اور عدت کے گزرنے کے بعد نکاح فرمایا۔ **رضي اللّٰه تعالى عنه وعن جميع الصحابة.** (انظر: أغاليط المؤرخين ۱۹۷-۲۰۱. ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص۲۳۸-۲۴۰).

**”وكان من الذين جاءَ هم خالدُ بن الوليد قوم مالك بن نويرة، وكانوا قد منعوا زكاة أموالهم لم يدفعوها لأبي بكر الصديق، بل لم يدفعوها أبدًا فجاء هم خالد بن الوليد، فقال لهم: أين زكاة الأموال؟ ما لكم فرقتم بين الصلاة والزكاة؟ فقال مالك بن نويرة: إن هذا المال كنا ندفعه لصاحبكم في حياته فلما مات ما بال أبي بكر، فغضب خالد بن الوليد وقال: أهو صاحبنا وليس بصاحبك، فأمر ضرار بن الأزور بضرب عنقه. وقيل: إن مالك بن نويرة قد تابع سجاح التي ادعت النبوة“.** (حقبة من التاريخ للشيخ عثمان الخميس، ص۱۳۸. وانظر: البداية والنهاية ۶/۳۲۶).

اور مالک بن نویرہ کے ارتداد کا ذکر تو خود شیعوں کی کتابوں میں بھی ہے؛ چنانچہ شیعہ عالم ابن طاوس کہتے ہیں: **”ارتدت بنو تميم والزَّيات، واجتمعوا على مالك بن نويرة اليربوعي“.** (فصل الخطاب في

إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، ص۱۰۵)

اورابن سعد کی روایت مجہول اور متروک ومتہم بالکذب روات کی وجہ سے نا قابلِ اعتبار ہے۔ سند ملاحظہ فرمائیں: "أخبرنا محمد بن عمر قال: حدثني يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة، عن أمه، عن أبيه، عن أبي قتادة قال: كنا مع خالد بن الوليد..." (الطبقات الكبرى لابن سعد ۵۳۴/۱، رقم: ۲۳۵)

یحیٰ بن عبداللہ مجہول الحال ہے۔ اوراس کی ماں حدیدہ بنت نضلہ بن عبداللہ بن خراش بھی مجہول ہے۔ کتب رجال وغیرہ میں ہمیں اس کے حالات نہیں ملے۔ اورمحمد بن عمر واقدی کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "متروك مع سعة علمه". (تقريب التهذيب) اورعلامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اورمتعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اورواضع الحدیث ہونا نقل کیا ہے: "قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضًا والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث." علامہ ذہبی واقدی کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں: "واستقر الإجماع على وهن الواقدي". (ميزان الاعتدال ۶۶۵/۳-۶۶۶)

(۲) شیعہ یہ بھی اعتراض کرتے ہیں کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ان کا میراث میں جو حق بنتا تھا دینے سے انکار کردیا؛ جبکہ ﴿يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ﴾. (النساء: ۱۱) عام ہے؛ اس لیے حضور ﷺ کی میراث کی تقسیم کی ذمہ داری بھی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر عائد ہوتی ہے۔ اوراپنی طرف سے حدیث بنالی "لا نُورث ما تركناه صدقة".

## جواب:

(۱) سیاق وسباق سے واضح ہوتا ہے کہ ﴿يُوْصِيْكُمْ﴾ کا خطاب امت سے ہے۔

(۲) یہ عام مخصوص البعض ہے، یعنی کافر اور قاتل مسلمان کی وراثت سے مستثنیٰ ہیں، اسی طرح خبر واحد سے انبیاء علیہم السلام بھی مستثنیٰ اور مخصوص ہیں کہ ان کی وراثت وارثین کو نہیں ملتی۔

(۳) نیز جب ان کے پاس موجود مال صدقہ اور وقف للہ کی طرح ہے تو وراثت خود بخود ختم ہوگئی؛ کیونکہ وراثت تو ملکیت میں ہوتی ہے۔

اورحدیث: "لا نورث ما تركناه صدقة" صحیح بخاری وصحیح مسلم اوردیگر کتب حدیث میں صحیح سند کے ساتھ موجود ہے۔ نیز مسند احمد میں یہ حدیث متعدد صحابہ: عبدالرحمٰن بن عوف، طلحہ، زبیر، سعد اورحضرت عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (صحيح البخاري، رقم: ۳۰۹۳. وصحيح مسلم، رقم: ۱۷۵۷. ومسند أحمد، رقم: ۱۷۲، ۳۳۶).

اور فدک وغیرہ وقف تھا؛ اس لیے اس میں میراث جاری نہیں ہوئی، پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو راضی کرلیا۔ طبقات ابن سعد وغیرہ میں ہے: **اعتذر إليها و كلمها فرضيت عنه.** (۱)

نیز کلینی نے اپنی کتاب ''الکافی'' میں جعفر صادق سے نقل کیا ہے: ''**إنَّ العلما ورثة الأنبياء، وذلك أن الأنبياء لم يورثوا درهمًا ولا دينارًا، وإنّما ورثوا الأحاديث مِن أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ بحظ وافر**''. (روح المعاني ۸/۳۸٤، مريم: ۱-۹)

اور آیت کریمہ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوٗدَ﴾. (النمل: ۱٦) سے مراد **الوراثة في العلم والنبوّة** ہے، نہ کہ مال؛ ورنہ بائبل کے مطابق داود علیہ السلام کے بہت سارے بیٹے تھے تو صرف سلیمان علیہ السلام ہی کیوں وارث قرار دیے گئے۔

اسی طرح حضرت زکریا علیہ السلام نے بیٹے کی دعا مانگی اور فرمایا: ﴿يَـرِثُـنِي وَيَـرِثُ مِنْ اٰلِ يَعْقُوْبَ﴾. (مريم: ٦) اس سے بھی مراد وراثت علمی ہے؛ ورنہ ان کے بیٹے پوری آل یعقوب کے مالی وارث کیسے بنتے ہیں؟!

**(۳) شیعہ یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ ابوبکر صدیق (رضی اللہ عنہ) جیش اسامہ کے ساتھ نہیں گئے؟**

**جواب:** جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امامت اور دوسرے معاملات میں نائب بنایا تو جانے سے مستثنیٰ ہو گئے۔

شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے تحفۂ اثنا عشریہ میں تفصیلی جوابات دیے ہیں۔ (دیکھئے: مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ٢٤٤. وارشاد الشیعہ - مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ ص ۹۷-۱۲۴. ورحماء بينهم للشيخ محمد نافع).

(۱) أخرجه ابن سعد بإسناده عن عامر قال: ''جاء أبوبكر إلى فاطمة حين مرضتْ فاستأذن فقال عليٌّ: هذا أبو بكر على الباب فإن شئتِ أن تأذن له، قالت: وذلك أحب إليك؟ قال: نعم، فدخل عليها واعتذر إليها وكلّمها فرضِيتْ عنه''. (الطبقات الكبرى لابن سعد ۸/۲۷. والرياض النضرة ۱/۱۷٦. والبداية والنهاية ٥/۲۸۹. وسير أعلام النبلاء ۲/۱۲۹. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه: وإسناده صحيح لكنه مرسل. وقال الحافظ في الفتح (٦/۱۳۹): وهو وإن كان مرسلا فإسناده إلى الشعبي صحيح).

ترجمہ: حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو عالی مرتبہ عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ پر فضیلت اور ترجیح حاصل ہے۔

## حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نام عمر اور کنیت ابوحفص ہے۔ حفص کے معنی شیر کے ہیں، یا ابوحفصہ مراد ہیں، اور حفصہ کو حفص کہا گیا، جیسے حدیث میں "**یا عائشة**" کی جگہ "**یا عائش**" بطور ترخیم آیا ہے۔ (صحیح البخاري، رقم: ۳۷٦۸) والد کا نام خطاب ہے۔ آپ کا تعلق قبیلۂ قریش سے ہے۔ واقعہ فیل کے ۱۳ر سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ سب سے پہلے امیر المؤمنین کے خطاب سے نوازے گئے۔ ۲٦ر ذوالحجہ ۳۲ھ میں ابولؤلؤ فیروز نے جو مغیرہ بن شعبہ کا ایک مجوسی غلام تھا، صبح کی نماز کے وقت زہر آلود خنجر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کیا، اس کے تین دن بعد آپ کا انتقال ہوگیا؛ چونکہ یہ واقعہ نماز کے وقت پیش آیا؛ اس لیے آپ کو شہیدِ محراب بھی کہا جاتا ہے۔ وفات کے وقت آپؓ کی عمر ٦۳ برس تھی۔ آپؓ فاتح شام ومصر وعراق تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "**إنّ اللّٰه جعل الحق علی لسان عمر وقلبه**". (سنن الترمذي، باب في مناقب أبي حفص عمر بن الخطاب، رقم: ۳٦۸۲. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح).

آپ چالیس یا پینتالیس افراد کے اسلام لانے کے بعد مشرف باسلام ہوئے۔ حدیث میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام آئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)! آسمان کے فرشتوں نے حضرت عمر کے اسلام پر خوش ہوکر ایک دوسرے کو مبارکباد دی۔ "**یا محمد! لقد استبشر أهلُ السماء بإسلام عمر**". (سنن ابن ماجه، فضل عمر رضي الله عنه، رقم: ۱۰۳. وإسناده ضعيف جدًّا، عبد الله بن خراش مجمع على ضعفه).

## فاروق کی وجہ تسمیہ:

(۱) آپ کے اسلام لانے کے بعد مسلمان علی الاعلان خانہ کعبہ میں نماز ادا کرنے لگے؛ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو حق وباطل کے درمیان فرق کرنے کی وجہ سے فاروق کا لقب عنایت فرمایا۔ (الریاض

النضرة ۲۷۲/۲)

(۲) ایک منافق اور یہودی کا کسی بات پر جھگڑا ہوا اور وہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے۔ آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا۔ منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا حضرت عمرؓ کے پاس چلو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ سنا تو تلوار سے اس کا سر قلم کر دیا اور فرمایا: جو رسول اللہ کے فیصلے پر راضی نہ ہو اس کے لیے عمر کا فیصلہ یہی ہے۔ اس واقعے پر حضرت جبریل نے فرمایا: عمر نے حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کو فاروق کہا جانے لگا۔ (الریاض النضرة ۲۷۲/۲) ان دونوں واقعات میں منافات نہیں ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک اور وجہ تسمیہ ذکر کی ہے، لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ان کے اسلام لانے سے متعلق سوال کیا، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک لمبا قصہ ذکر کیا، اس میں یہ بھی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک طرف حضرت عمر اور دوسری طرف حضرت حمزہ تھے، اور آپ کے ساتھ وہ لوگ بھی تھے جو دار ارقم میں چھپے ہوئے تھے، قریش کو جب پتہ چلا کہ عمر نے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کا) ارادہ ترک کر دیا ہے تو ان پر بہت بڑی مصیبت آ گئی، اس جیسی مصیبت ان پر کبھی نہیں آئی تھی۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ اس روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا نام فاروق رکھا۔

**أخرج محمد بن عثمان بن أبي شيبة في تاريخه بسند فيه إسحاق بن أبي فروة، عن ابن عباس: أنه سأل عمر عن إسلامه، فذكر قصته بطولها، وفيها أنه خرج ورسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين حمزة، وأصحابه الذين كانوا اختفوا في دار الأرقم، فعلمت قريش أنه امتنع فلم تصبهم كآبة مثلها، قال: فسمّاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ الفاروق.** (الإصابة في تمييز الصحابة ۵/۵. وانظر أيضًا: الطبقات الكبرى ۲۷۰/۳. وتاريخ الطبري ۱۴۷/۴)

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت:

بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک اتفاقی واقعہ تھا کوئی سوچی سمجھی سازش نہ تھی۔ واقعہ یوں پیش آیا کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے غلام ابولؤلؤ مجوسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے روزینہ مقدار جو اسے مولیٰ کو ادا کرنی پڑتی تھی زیادہ کر دی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جب دریافت فرمایا تو غلام نے مقدار بتائی۔ اس زمانے میں غلام کے ساتھ دو قسم کا معاملہ کیا جاتا تھا: (۱) یہ کہ غلام جو کچھ کمائے وہ آقا کا ہوگا؛ (۲) کچھ مقدار آقا کو دی جاتی تھی باقی غلام کا ہوتا تھا۔ جب غلام نے مقدار بتائی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ تم کیا کام کرتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ چکی بناتا ہوں، پھر دریافت کیا کہ مدینہ میں کوئی اور شخص بھی یہی کام کرتا ہے؟ تو اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پھر تو یہ مقدار کوئی زیادہ نہیں ہے۔ اس غلام کو یہ بات ناگوار

گزری اور اس نے جواباً کہا کہ میں ایسی چکی بناؤں گا کہ جس کی آواز ساری دنیا سنے گی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر کہا: یہ غلام مجھے قتل کی دھمکی دے رہا ہے۔ (البداية والنهاية ۱٤٧/٧)

محققین علما کے نزدیک یہ کوئی اتفاقی واقعہ یا حادثہ نہ تھا؛ بلکہ ایک سوچی سمجھی اسکیم اور منصوبہ تھا۔ ہرمزان مجوسی جو گرفتار کر کے لایا گیا تھا اس کو معافی مل گئی اور وہ بظاہر مسلمان بھی ہو گیا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کا بیان ہے کہ میں نے ہرمزان اور ایک نصرانی اور ابولؤلؤ فیروز کو آپس میں سرگوشی کرتے ہوئے دیکھا اور فرمایا کہ مجھے دیکھ کر تینوں منتشر ہو گئے، ان کے پاس ایک برچھا (ہتھیار) بھی تھا جس کی دو دھاریں تھیں، ابولؤلؤ فیروز مجوسی نے فجر کی نماز میں اسی برچھے سے جو زہر آلود تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کر دیا اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس کو پکڑنے کی کوشش کی تو اس ہاتھا پائی میں ۱۳؍ اور صحابہ کرام زخمی ہو گئے۔

آخر کار اس پر کمبل ڈال دیا گیا، جب ابولؤلؤ نے دیکھا کہ اب بچنا مشکل ہے تو اس نے اسی خنجر سے خودکشی کر لی۔ امیر المؤمنین کے زخم اتنے گہرے تھے کہ جو غذا انکو کھلائی جاتی تھی وہ زخموں کے راستے سے نکل جاتی تھی۔ تین دن کے بعد ان کی شہادت ہو گئی۔ (انظر: تاريخ الطبري ٤/٢٤٠. وتاريخ ابن خلدون ٢/٥٧٠)

## حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں شیعہ کے اعتراضات وجوابات:

**اعتراض:** حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے کچھ دن پہلے قلم کاغذ طلب کیا تاکہ امت کے لیے کچھ وصیت تحریر کروائیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف میں ہیں؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مشورہ دیا کہ ہمارے لئے کتاب اللہ کافی ہے؛ لیکن چونکہ آپ کا یہ حکم دینا وحی کی بنیاد پر تھا؛ اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مخالفت کر کے وحی کو رد کر دیا۔

شیعہ کے اعتراضات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے "أهجر رسول الله" کہا، جس کا مطلب ہذیان ہے۔ یہ لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں بے ادبی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آواز بلند کی؛ جبکہ قرآن میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے: ﴿لَاتَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾. (الحجرات: ٢) اور وحی کو مسترد کیا، اور "حسبنا كتاب الله" کہہ کر حدیث کی حجیت کا انکار کیا۔ یعنی: ۱- وحی کو رد کیا۔ ۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجر اور ہذیان کی نسبت کی۔ ۳- آپ کی آواز پر آواز کو بلند کیا۔ ۴- حسبنا كتاب الله کہہ کر احادیث کا انکار کیا۔

**جواب:** (۱) جیسا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا بعینہ ایسا ہی عمل حضرت علی رضی اللہ عنہ کا صلح حدیبیہ کے موقعہ پر سامنے آتا ہے، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کے اس اعتراض پر کہ "رسول اللہ" کا لفظ معاہدہ اور صلح نامہ میں نہ لکھا جائے؛ اس لیے کہ اگر ہم رسول اللہ مان لیتے تو بات ہی ختم ہو جاتی، پھر جھگڑا کس بات کا رہ جاتا ہے؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ''رسول اللہ'' کے لفظ کو مٹا دو؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انکار کر دیا کہ میں اس لفظ کو نہیں مٹاتا۔

**قال البراء بن عازبٍ: لما صالَح رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم أهلَ الحديبية كتَب عليُّ بنُ أبي طالب بينهم كتابًا، فكتب محمدٌ رسولُ اللّٰه، فقال المشركون: لا تكتب محمدٌ رسولُ اللّٰه، لو كنتَ رسولًا لم نُقاتلك، فقال لعليٍّ: امْحُه، فقال عليٌّ: ما أنا بالذي أمحاه، فمحاه رسولُ اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بيده.** (صحيح البخاري، باب كيف يكتب هذا: ما صالح فلان بن فلان، رقم:۲۶۹۸)

اور ایک موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا کہ تہجد کے لیے اٹھا کرو۔ تو جواباً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے نفوس اللہ کے قبضہ میں ہوتے ہیں اگر وہ لوٹا دیں تو اٹھ جائیں گے۔

**عن علي بن أبي طالب: أنَّ رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم طرَقه وفاطمةَ بنت النبي عليه السلام ليلةً، فقال: "ألا تُصَلِّيان؟" فقلتُ: يا رسول اللّٰه! أنفسنا بيد اللّٰه، فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فانصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع إليَّ شيئًا، ثم سمعتُه وهو مُوَلٍّ يضرِب فخذَه، وهو يقول: ﴿وَكَانَ الإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾.** [الكهف:٥٤]. (صحيح البخاري، باب تحريض النبي صلى اللّٰه عليه وسلم على صلاة الليل، رقم:١١٢٧. والحديث في مسند أحمد بتفصيل أكثر من هذا، رقم:٧٠٥)

ایک اور موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طبق لاؤ؛ تاکہ کچھ لکھوادوں، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ طبق کی ضرورت نہیں، کہیں آپ کا کلام ہم سے فوت نہ ہوجائے؛ لہٰذا آپ زبانی ارشاد فرمائیں میں اُسے یاد کرلوں گا۔

**عن علي بن أبي طالب قال: أمرني النبيُّ صلى اللّٰهُ عليه وسلم أن آتيه بطبق يكتُب فيه ما لا تضِلُّ أمتُّه مِن بعده، قال: فخشيتُ أن تفوتني نفسُه، قال: قلتُ: إني أحفظُ وأعِي، قال: "أُوصِي بالصلاة، والزكاة، وما ملكتْ أيمانكم".** (مسند أحمد، رقم:٦٩٣. وإسناده ضعيف، فيه نعيم بن يزيد لم يرو عنه غير عمر بن الفضل، وقال أبو حاتم: مجهول.)

اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا انکار کرنا مشورہ کی حیثیت سے ہے، مخالفت اور بے ادبی نہیں، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا انکار بھی آپ کی مشقت کے پیش نظر تھا اور اس کی حیثیت بھی مشورہ ہی کی تھی۔ جیسا کہ متعدد مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر کہتے تھے: "لعله سكت!" کاش آپ خاموش ہوجائیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاداً استحباب پر محمول کیا وجوب پر نہیں اور پیش نظر یہی تھا کہ آپ کو مشقت نہ ہو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میرے دومشیر آسمان میں ہیں: جبرئیل ومیکائیل علیہم السلام، اور دو مشیر (وزیر) زمین میں ہیں: ابوبکر وعمر (رضی اللہ عنہما)۔ [1] اور وزیر ومشیر جومشورہ دیتا ہے کبھی صاحب اقتدار رد کرتے ہیں، کبھی قبول کرتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی مشورہ کرنے کا حکم تھا؛ لیکن آخری فیصلہ آپ کا ہی ہوتا تھا اور جومشورہ دیا جاتا گاہے قبول فرمالیتے اور گاہے قبول نہ کرتے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن رواحہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہا کہ مسجد میں اشعار نہ پڑھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا۔

**عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة في عمرة القضاء وعبد الله بن رواحة بين يديه يمشي وهو يقول:**

**خَلُّوا بني الكفارِ عن سبيلِه ❁ اليومَ نضرِبْكم على تنزيلِه**

**ضَرْبًا يُزيل الهامَ عن مَقِيله ❁ ويُذهل الخليلَ عن خليلِه**

**فقال له عمر: يا ابن رواحةَ بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حرم الله تقول الشعر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "خلّ عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نَضْحِ النَّبْلِ".** (سنن الترمذي، رقم:٢٨٤٧. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.)

حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں قتل کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت نہیں دی۔

**عن علي رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا والزبير والمقداد بن الأسود قال: "انطلقوا حتى تأتوا روضةَ خاخ، فإن بها ظَعِينَةً، ومعها كتابٌ فخذوه منها"... فأتينا به رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، فإذا فيه مِن حاطِب بن أبي بَلْتَعَةَ إلى أناس من المشركين مِن أهل مكة يُخبِرهم ببعض أمر رسولِ الله صلى الله عليه وسلم... قال عمر: يا رسولَ الله دعني أضرب عنق هذا المنافق؟ قال: "إنه قد شهِد بدرًا، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطَّلع على أهل بدرفقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم".** (صحيح البخاري، باب الجاسوس، رقم:٣٠٠٧)

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ تورات کے کچھ اوراق لے کر آئے اور کہا کہ مجھے بعض اہل کتاب سے ایک عمدہ کتاب ملی ہے، یہ سن کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہوگئے اور فرمایا کہ اگر موسی علیہ السلام زندہ ہوتے تو وہ بھی میری

(١) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر". (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم: ٣٦٨٠)

اتباع کرتے۔

**عن جابر أن عمر بن الخطاب أتى النبيَّ صلى الله عليه وسلم بكتاب أصابه من بعض الكتب، فقال يا رسولَ الله! إني أصبتُ كتابًا حسَنًا مِن بعض أهل الكتاب، قال: فغضِب وقال: "أَمُتَهَوِّكُوْنَ فيها يا ابنَ الخطاب، والذي نفسي بيده لقد جئتُكم بها بيضاءَ نقيَّةً، لا تسألوهم عن شيءٍ فيُخبِروكم بحقٍّ فتُكذِّبوا به، أو بباطلٍ فتُصدِّقوا به، والذي نفسي بيده لو أنَّ موسى كان حيًّا اليومَ ما وسعه إلا أن يتبعني".** (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ٢٦٩٤. وإسناده ضعيف. وانظر لتحقيق هذا الحديث تعليق الشيخ محمد عوامة على هذا الكتاب)

**"أَمُتَهَوِّكُوْنَ": أي أتريدون الوقوع في الحفرة، أو متحيرون.**

علاوہ ازیں متعدد مواقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشورہ کو قبول بھی فرمایا ہے، جسے موافقات عمر رضی اللہ عنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ان موافقات کی تعداد ۲۱ لکھی ہے۔ مثال کے طور پر پردے کے بارے میں اور مقام ابراہیم کے مصلّٰی بنانے کی رائے قبول کی گئی، اور اسی طرح منافق کی نماز نہ پڑھنے کی بات پر ان کی تائید میں وحی نازل ہوئی، اساریٰ بدر کے معاملے میں بھی ان کی رائے کی موافقت اور تائید میں وحی کا نزول ہوئی۔ (ازالۃ الخفا ۴/۷۰-۸۶۔ وذكر الإمام السيوطي موافقاته أيضًا في "تاريخ الخلفاء"، ص ۱۱۰-۱۱۳. وانظر أيضًا: "الدر المستطاب في موافقات عمر بن الخطاب" للعمادي. و"قطف الثمر في موافقات عمر" للعلامة السيوطي)

سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو جو وحی ہے رد کیا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشیر تھے، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترک کتابت کا مشورہ دیا؛ کیونکہ املا کرانے میں تکلیف ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے مشورہ کو قبول فرمایا اور اس واقعہ کے بعد ۵ دن تک زندہ رہے، مگر کتابت کا نام نہیں لیا؛ بلکہ اسی مجلس میں **قوموا عني** فرمایا، جس کا ایک معنی کتابت کی فکر کو چھوڑ دینے کے ہیں، جیسے حدیث میں آتا ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے سے اکتا جاؤ تو **قوموا عنه** یعنی تلاوت چھوڑ دو۔ **"اقرءوا القرآن ما ائتلفت قلوبُكم، فإذا اختلفتم فقوموا عنه".** (صحيح البخاري، رقم: ٥٠٦٠)

بلکہ صحیح بخاری میں دوسری جگہ صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم مجھے اپنی حالت پر یعنی ترک کتابت پر چھوڑ دو؛ **"فقال: ذروني، فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه".** (صحيح البخاري، رقم: ٣١٦٨، باب إخراج اليهود من جزيزة العرب)

شیعہ کہتے ہیں کہ آپ حضرت علی کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے جس میں عمر رکاوٹ بنے۔ جواباً عرض ہے کہ بظاہر ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، لیکن شیعوں کو اصرار ہے کہ علی کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، تو ہم الزاماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد لکھوانا چاہتے تھے؛ لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لکھوانے کو بطور مشورہ ٹال دیا۔ یہ الزامی جواب ہے۔

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے **أهجر** کا لفظ نہیں کہا، یہ لفظ تو ان لوگوں نے کہا جو کتابت کے حامی تھے۔ اور **هجر** بکواس کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے، اپنے اصلی لغوی معنی کے اعتبار سے **هجر** کے معنی **ترك** کے ہیں، یعنی آپ نے کتابت کا ارادہ ترک کردیا، یا آپ دنیا کو چھوڑنے والے ہیں۔ حدیث میں ہے: **والمهاجر من هجر ما نهَى اللّٰهُ عنه. أي: من ترك ما نهى اللّٰه عنه.** اور اگر بالفرض **أهجر** کے معنی ہذیان، جو حالت خواب میں سونے والے کے منہ سے نکلنے والے الفاظ ہیں، مراد ہو بھی، تو یہ ہمزۂ استفہام انکار کے لیے ہے کہ: کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہذیان میں مبتلا ہو سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں!

(۳) رفع الصوت کا اعتراض اس لیے صحیح نہیں کہ رفع الصوت کا مطلب آپ کی آواز پر آواز کو بلند کرنا ہے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت خاموش تھے۔ اور رفع الصوت صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نہیں کیا؛ بلکہ وہ سب کی اصوات سے مل کر ہوا۔

(۴) **حسبنا كتاب اللّٰه** کا ایک جواب یہ ہے کہ **حسبنا كتاب اللّٰه في كونه مكتوبًا، أي: واجب الكتابة**، اور حدیث جائز الکتابت ہوتی ہے، واجب نہیں۔ اور دوسرا جواب یہ کہ **حسبنا كتاب اللّٰه في إنشاء الاتحاد بين المسلمين حيث قال: ﴿وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَلَا تَفَرَّقُوْا﴾.** (آل عمران:۱۰۳) **وغيرها من الآيات.**

**اشکال:** حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا انکار کیا اور کہا کہ جو کہے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوگیا ہے اس کی گردن اڑا دوں گا۔

**جواب:** اللہ تعالی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو بصیرت دی تھی وہ کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بہت لوگوں کی وفات دیکھی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا کیسے انکار کر سکتے تھے! حضرت عمرؓ کے فرمان کا مطلب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت عام لوگوں کی طرح نہیں۔ آپ کی وفات پیر کے دن ہوئی اور بدھ کو دفن کئے گئے؛ لیکن اس عرصہ میں آپ کے جسم اطہر میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے وفات کے بعد آپ کو دیکھ کر فرمایا: ''طِبتَ حيًّا ومَيِّتًا''. (صحيح البخاري، رقم:۳۶۶۷).

**وعن علي بن أبي طالب قال: لمّا غسّل النبيَّ صلى اللّٰه عليه وسلم ذهَب يلتمِس منه ما**

يلتمس من الميت فلم يجده فقال: بأبي الطَّيِّبُ، طِبْتَ حَيًّا، وطِبْتَ مَيِّتًا. (سنن ابن ماجه، باب ما جاء في غسل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم:١٤٦٧. وإسناده صحيح)



اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جنازہ عام جنازوں کی طرح ادا کی گئی، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح غسل دیا گیا، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح دفن کیا گیا۔ انبیا علیہم السلام کو وہیں دفن کیا جاتا ہے جس مقام پر ان کی وفات ہوتی ہے۔

اشکال: نفسِ موت تو ثابت ہے، جیسا کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُوْنَ﴾. (الزمر: ٣٠)

جواب: شدید محبت اور غایتِ تعلق کے سبب اس صدمہ کو برداشت نہ کر سکے۔

## قبر میں حیات انبیا کا ثبوت:

پاکستان میں ایک جماعت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مرحومین کی قبر میں حیات کو حیاتِ برزخی مانتے ہیں اور جسد اطہر کے ساتھ روح کے ایسے تعلق کے قائل نہیں کہ سلام سن لیں، یا سلام کا جواب دیں، یا شفاعت یا دعا فرمائیں؛ جبکہ ہمارے نزدیک حیات انبیا ثابت ہے اور حدیث: ''إنَّ اللّٰهَ حرَّم على الأرض أن تأكل أجسادَ الأنبياء''. [1] ''مررتُ على موسى ليلة أسري بي عند الكثيب الأحمر، وهو قائم يصلي في قبره''. [2] ''الأنبياء أحياء في قبورهم يصلون''. [3] ''من صلى عليَّ عند قبري سمعتُه، ومن صلى عليَّ نائيًا أُبلِغتُه''. [4] ''إن للّٰه عزَّ وجلَّ ملائكة سياحين في الأرض يبلغوني من أمتي السلام''. [5] ''ما من أحد يُسَلِّم عليَّ إلا ردَّ اللّٰهُ عليَّ رُوحِي حتى أرُدَّ عليه

---

(١) سنن أبي داود، رقم:١٥٣١. سنن النسائي، رقم:١٣٧٤. المستدرك للحاكم، رقم:١٠٢٩. وزاد ابن ماجه: ''فنبيُّ اللّٰه حيٌّ يرزق''. رقم:١٦٣٧. وإسناده صحيح على شرط البخاري. وقد نص على صحته: الحاكم، والذهبي، وابن خزيمة وابن حبان، والدارقطني، وابن كثير، وابن حجر، والنووي، والمنذري، والمناوي، وغيرهم.

(٢) صحيح مسلم، رقم:٢٣٧٥.

(٣) مسند أبي يعلى، رقم:٣٤٢٥. مسند البزار، رقم:٦٨٨٨. وإسناده صحيح. قال الهيثمي في ''مجمع الزوائد'' (٨/٢١١): ''رجاله ثقات''. وقال الملا علي القاري في ''المرقاة'' (٣/٣٤١): ''وصح خبر الأنبياء أحياء في قبورهم''. وقال الحافظ ابن حجر في ''فتح الباري'' (٦/٤٨٨): ''صحَّحه البيهقي''.

(٤) شعب الإيمان، رقم:١٤٨١. وأخرجه أبو الشيخ في ''الثواب'' بسند جيد. وله شواهد من حديث ابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة. راجع: ''تنزيه الشريعة المرفوعة'' ١/٣٣٥.

(٥) مسند أحمد، رقم:٤٣٢٠. سنن النسائي، رقم:١٢٨٢. سنن الدارمي، رقم:٢٨١٦. مسند البزار، رقم:١٩٢٤. المستدرك للحاكم، رقم:٣٥٧٦. وإسناده صحيح على شرط مسلم. وقد صحَّحه الهيثمي، والنسائي، والسخاوي، والدارمي، وأبو نعيم، والبيهقي، والحاكم، والذهبي، وغيرهم.

السلامَ". (۱) اور اس جیسی دیگر احادیث اس پر شاہد ہیں۔ تفصیل شعر نمبر ۵۲ میں آرہی ہے۔

اس مسئلے پر پاکستان میں بیسیوں رسالے لکھے گئے، ہم نے یہاں صرف اکابر علمائے دیوبند کے مطابق اپنا عقیدہ لکھ دیا۔ ہم نے اس مسئلے میں موافقین ومخالفین کے متعدد رسالے اور کتابیں پڑھی ہیں، یہاں تفصیلات درج کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

## "لو لا عليٌّ لهلك عمر" کی تحقیق:

**اشکال:** حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شیعہ وروافض کم علم اور ناسمجھ کہتے ہیں اور جو مقولہ لوگوں میں مشہور ہے اس کا سہارا لیتے ہیں جو نحو کی کتابوں میں مثال کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے: **"لو لا عليٌّ لهلك عمر"**.

**جواب:** حدیث کی کتابوں میں یہ مقولہ مذکور نہیں؛ البتہ ابن عبد البرؒ نے "الاستیعاب" (۱۱۰۳/۳) میں بلا سند ذکر کیا ہے، نحویین کی وجہ سے یہ مشہور ہو گیا، نحاۃ کلمہ لو کی مثال میں اس کو پیش کرتے ہیں۔

اس موضوع سے متعلق دو قصے حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں:

(۱) ایک مجنونہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حدِ زنا نافذ کرنے کا حکم فرمایا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: **رُفِع القلم عن ثلاث: الصبيُّ والنائمُ والمجنون.** تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم واپس لیا۔ (سنن سعيد بن منصور (٦٧/٢). والسنن الكبرى للبيهقي (٢٩٦/٤)

ابن عبد البرؒ نے مذکورہ واقعے کو سعید بن منصور کی سند کے علاوہ ایک دوسری سند سے اپنی کتاب "الاستیعاب" (۱۱۰۲/۳) میں نقل کیا ہے، اور پھر اس واقعے کے ختم پر "الحديث" لکھنے کے بعد لکھتے ہیں: **"فكان عمر رضي الله عنه يقول: لو لا عليٌّ لهلك عمر".** جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عبد البرؒ کی یہ عبارت حدیث کا حصہ نہیں؛ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس زیادتی کے متعلق لکھتے ہیں: **"إن هذه الزيادة ليست معروفة في هذا الحديث".** (منهاج السنة ٤٥/٦)

(۲) ایک عورت نے چار مرتبہ زنا کا اقرار کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر حد جاری کرنے کا حکم فرمایا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: شاید یہ معذور ہو۔ معلوم کرنے پر اس نے کہا کہ شدت پیاس کی وجہ سے میں نے ایک شخص سے پانی مانگا؛ لیکن مجھے اپنے اوپر قدرت دیے بغیر اس نے پانی دینے سے انکار کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر اس سے حد کا حکم واپس لے لیا۔ (سنن سعيد بن منصور (٦٨/٢).

---

(۱) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب زيارة القبور، رقم: ٢٠٤١، وإسناده حسن.

حیات انبیا کے موضوع پر مزید دلائل اور اشکالات وجوابات کی تفصیل کے لیے "فتاوی دار العلوم زکریا" (۸۶-۷۵/۳)، علامہ خالد محمود کی کتاب "مقام حیات" اور اس موضوع پر لکھے جانے والے رسائل کی طرف رجوع کریں۔

لیکن ان دونوں روایات میں "لو لا عليٌّ لهلك عمر" کے الفاظ نہیں ہیں۔

## "لو لا معاذٌ لهَلك عمر" کی تحقیق:

ایک اور قصہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "لو لا معاذٌ لهَلك عمر". ابن حزم نے اس قصے کو "المحلی" (۱۳۲/۱۰) میں اس کے ایک راوی ابوسفیان کے ضعف اور اس کے شیوخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے باطل کہا ہے؛ لیکن ابن حجرؒ نے ابوسفیان کو صدوق کہا ہے؛ اس لیے اس قصے کو باطل کہنا صحیح نہیں، پورا قصہ ملاحظہ فرمائیں:

"**إِنَّ امرأة غاب عنها زوجها، ثم جاء وهي حامل، فرفعها إلى عمر، فأمر برجمها، فقال: معاذ: إن يكن لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها، فقال عمر: احبسوها حتى تضع، فولدت غلاما له ثنيتان، فلما رآه أبوه قال: ابني، ابني! فبلغ ذلك عمر، فقال: عجزت النساء أن تلدن مثل معاذ، لو لا معاذ هلك عمر**". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم:۲۹۴۰۸).

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب مذکورہ مقولے کی مزید تحقیق کے لیے "فتاوی دار العلوم زکریا" جلد اول کی طرف رجوع فرمائیں۔

معترضین بعض دوسرے اشکالات بھی کرتے ہیں، مثلاً بیس رکعات تراویح کی بدعت شروع کی، ایک طلاق کو تین طلاق کہا، اور متعۃ النساء سے منع فرمایا۔

اشکالات وجوابات کی تفصیلات کے لیے دیکھئے: ارشاد الشیعہ - مولانا محمد سرفراز خان صفدرؒ، ص۱۳۰-۱۵۷۔ **ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص۲۴۸-۲۵۶.**

نیز تعداد رکعات تراویح، تین طلاق اور متعہ کے موضوع پر متعدد علما نے مستقل کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

## مسئلہ متعہ کی تنقیح:

ان اعتراضات میں آج کل متعہ پر اشکالات اور ان کے جوابات قابل ذکر ہیں؛ اس لیے کہ سنی نوجوانوں کو متعہ کے جال میں پھنسانے کی بھرپور کوشش کی جارہی ہے۔

شیعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر جو فقہی اعتراضات کر رہے ہیں ان سے ہم پہلو تہی کرتے ہیں کہ ان کا ذکر علم کلام کی کتاب کے ساتھ زیادہ مناسب نہیں؛ البتہ متعہ کا مسئلہ اختصار کے ساتھ بیان کریں گے؛ اس لیے کہ یہ مسئلہ معاشرے کے نوجوانوں میں بہت گردش کر رہا ہے، نیز اس مسئلے میں ہمارے سنی علما کی تحریرات میں بھی بہت

اضطراب پایا جاتا ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کے خیال میں اس مسئلے کو منقح لکھنے کی ضرورت ہے۔

شیعوں کا اعتراض ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے متعہ کو حرام کرکے شریعت کے حکم کو تبدیل کیا؛ جبکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حلال کردیا تھا اور پھر شیعہ متعہ کے لیے بے شمار فضائل اور ثواب بیان کرتے ہیں، جن کو ذکر کرنے کی یہاں نہ گنجائش ہے اور نہ ضرورت ہے؛ لیکن ان کی کتابوں میں الاستبصار اور التہذیب میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعہ کی حرمت مروی ہے: **"روي عن علي عليه السلام قال: حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة"**. (الاستبصار لأبي جعفر الطوسي ٥/٢٦٦. تهذيب الأحكام للطوسي ١٥/٤٥١. وسائل الشيعة ١٤/٣٨١. الغدير للأميني ٦/٣٦٤ و٣٧٩. وخلاصة الإيجاز في المتعة للمفيد، ص٤٧. وانظر: بطلان عقائد الشيعة للشيخ عبد الستار التونسوي، ص٩٤. و "لله ثم للتاريخ" لحسين الموسوي).

پہلے یہ سمجھ لیں کہ نکاح موبد، نکاح موقت اور متعہ تینوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ نکاح موبد وہ نکاح ہے جو مسلمانوں میں مروج ہے، اور نکاح موقت اور متعہ میں یہ فرق ہے کہ نکاح مؤقت میں میراث، عدت، ثبوت نسب، گواہ، نان نفقہ، سکنی سب ہوتے ہیں اور خاص وقت تک نکاح کا ذکر ہوتا ہے؛ جبکہ متعہ میں اجرت اور وقت کے علاوہ کچھ بھی ضروری نہیں۔

زمانہ جاہلیت میں متعہ ہوتا تھا، اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ متعہ کرتے تھے بعدازاں متعہ حرام ہوا اور تاقیامت حرام ہوا۔ سورہ مؤمنون اور سورہ معارج مکی سورتیں ہیں اور ان میں ازواج یعنی نکاح موبد اور باندیوں کے علاوہ عورتوں کو حرام قرار دیا گیا اور اس کی حرمت کا اعلان مدینہ منورہ میں بھی مناسب مواقع پر کیا گیا، جیسے خیبر میں یہودی عورتوں کی خوبصورتی کی وجہ سے متعہ کی حرمت اور حمر اہلیہ کی حرمت کا اعلان ہوا؛ تاکہ کوئی متعہ نہ کرے۔ حجۃ الوداع اور غزوہ تبوک میں بھی حرمت کا اعلان ہوا۔ دیگر غزوات میں بھی اس کی حرمت کا اعلان ہوا۔ غزوہ اوطاس میں نکاح موقت کی اجازت تین دن کے لیے دی گئی تھی، پھر حرمت کا اعلان ہوا۔

اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ جاہلیت والا متعہ کرتے تھے جس کو اسلام نے ممنوع قرار دیا۔ مسلم شریف میں روایت ہے: **"قال ابن أبي عمرة: إنها كانت رخصة في أول الإسلام لمن اضطر إليها كالميتة والدم ولحم الخنزير، ثم أحكم الله الدين ونهى عنها"**. (صحيح مسلم، رقم: ١٤٠٦)

**وعن ابن عباس قال: "إنما كانت المتعة أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه، حتى إذا نزلت الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ قال ابن عباس: فكل فرْج سوى**

**هذين فهو حرام"** . (سنن الترمذي، رقم: ١١٢٢ . قال بشار عواد في تعليقه (٤١٦/٣): وهو حديث ضعيف لضعف موسى بن عبيدة الربذي. وكذلك ضعَّفه في تحرير تقريب التهذيب ٤٣٥/٣).



جو کئی آیات متعہ کی حرمت پر دال ہیں وہ سورہ مومنون اور سورہ معارج میں موجود ہیں: ﴿وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ إِلَّا عَلٰى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ﴾ (المؤمنون: ٥-٦. المعارج: ٢٩-٣٠) ان آیات سے معلوم ہوا کہ زوجہ اور اپنی باندی کے علاوہ سب عورتیں حرام ہیں، متمتعہ نہ بیوی ہے، نہ باندی ہے۔ ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ نِكَاحًا حَتّٰى يُغْنِيَهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ﴾. (النور: ٣٣) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾. (النساء: ٢٥) وقال تعالى: ﴿ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾. (النساء: ٢٥) یہ آیات متعہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوْا بِأَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ أُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا تَرٰضَيْتُمْ بِهٖ مِنْۢ بَعْدِ الْفَرِيْضَةِ﴾. (النساء: ٢٤)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں منکوحات کا ذکر فرمایا اور اس کے ساتھ دو قیود مذکور ہیں۔ مولانا سرفراز صاحب ''ارشاد الشیعہ'' میں لکھتے ہیں: پہلی قید محصنین کی ہے کہ نکاح کے بعد ان عورتوں کو قید میں رکھو؛ جبکہ متعہ میں یہ قید نہیں پائی جاتی۔ دوسری قید غیر مسافحین کی ہے کہ مستی نکالنا اور شہوت رانی مقصود نہ ہو اور متعہ نام ہی شہوت رانی کا ہے۔ (ارشاد الشیعہ، ص۱۳۶)

معلوم ہوا کہ اس آیت میں اجور سے مراد مہور ہیں؛ کیونکہ اس سے پہلے نکاح کا ذکر ہے۔

یاد رہے کہ متعہ کی حرمت کا اعلان غزوہ خیبر، عمرۃ القضاء، غزوہ تبوک اور حجۃ الوداع میں ہوا۔

متعہ کے علاوہ نکاح موقت بھی حرام ہے اور اگر کسی نے کرلیا تو احناف کی ظاہر الروایۃ میں نکاح منعقد نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک نکاح منعقد ہے اور توقیت باطل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اس نکاح موقت کا ذکر حضرت سبرہ کی حدیث میں ہے کہ غزوہ اوطاس میں ہمارے لیے مجرد رہنا مشکل ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان عورتوں سے فائدہ اٹھاؤ، یعنی نکاح موبد کرلو۔ لیکن عورتیں متعین مدت مقرر کیے بغیر نکاح پر راضی نہ ہوئیں۔ صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے نکاح موقت کی اجازت دے دی، پس میں اور میرے چچازاد بھائی ہم دونوں نکلے، ہم دونوں کے پاس چادر تھی، ان کی چادر میری چادر سے اچھی تھی اور میری جوانی ان سے اچھی تھی، تو اس عورت نے کہا یہ بھی چادر ہے اور وہ بھی چادر ہے، پس میں نے اس کے ساتھ نکاح کرلیا اور رات اس کے ساتھ گزاری، پھر صبح میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ اعلان فرمارہے ہیں:

**"يـا أيهـا الـنـاس! إنـي قـد كـنـت أذنـت لـكـم في الاستمتا ع، ألا وإن الله قد حرَّمها إلى يوم القيامة".** (سنن ابن ماجه، رقم:۱۹٦۲)

یہ واقعہ غزوہ اطاس کا ہے اور جن روایات میں حجۃ الوداع کا ذکر ہے وہ بعض راویوں کا وہم ہے؛ چونکہ فتح مکہ اور غزوہ اوطاس کا سال ایک ہے؛ اس لیے بعض روایات میں فتح مکہ کا ذکر ہے۔

یہ درحقیقت نکاح موقت تھا، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: **"فـأبيـن أن يـنـكـحـنـنـا إلا أن نـجعل بيننا وبينهـن أجـلا، فـذكـروا ذلك لـلـنبـي صـلـى الـلّٰه عليه وسلم، فقال: اجعلوا بينكم وبينهن أجلا".** آگے ابن سبرہ فرماتے ہیں: **"فتزوّجتُها".** (سنن ابن ماجه، رقم:۱۹٦۲) نیز ایک روایت میں ہے کہ ہم نے خصی ہونے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور ایک کپڑے کے بدلے نکاح موقت کی اجازت دے دی: **"عـن عبـد الـلّٰـه قـال: كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس لنا نساء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل".** (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٤)

یہ الفاظ نکاح موقت اور چادر کو مہر بنانے میں صریح ہیں۔

حضرت سلمہ بن اکوع سے مروی ہے: **"رخـص رسـول الـلّٰـه صـلى الله عليه وسلم في المتعة (أي: النكاح الموقت) ثلاثًا، ثم نهى عنها".** (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٥)

**وعـن سبرة أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "يا أيها الناس إنى قد كنت أذنـت لـكـم فـي الاستمتا ع (أي: النكاح الموقت) من النساء وإن الله قد حرَّم ذلك إلى يوم القيامة".** (صحيح مسلم، رقم:١٤٠٦)

## حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف اباحتِ متعہ کی نسبت:

**اشکال:** حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے متعہ کی اباحت مروی ہے؟

**جواب:** ابن عباس رضی اللہ عنہ متعہ یعنی نکاح موقت کو مضطر کے لیے مباح سمجھتے تھے؛ لیکن پھر رجوع فرمالیا؛ ابوبکر جصاص لکھتے ہیں: **"ولا نعلم أحدًا من الصحابة رُوي عنه تجريدُ القول في إباحة المتعة غير ابن عباس، وقد رجع عنه حين استقر عنده تحريمها بتواتر الأخبار من جهة الصحابة".** (أحكام القرآن ۱۵۲/۲) اس سے معلوم ہوا کہ پہلے ابن عباس نکاح موقت کو مضطر کے لیے جائز سمجھتے تھے، پھر غور وفکر فرما کر رجوع فرمایا کہ اس میں اضطرار نہیں پایا جاتا اور یہ مضطر کے لیے خنزیر کی طرح نہیں بنتا۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا کہ لوگ آپ کے فتوے کو بہت مشہور کر رہے ہیں، تو

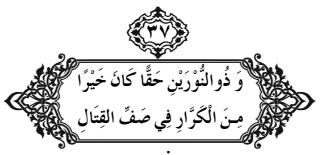
حضرت ابن عباس نے فرمایا: "**سبحان اللّٰہ ! واللّٰہ ما بھذا أفتیت، إنما ھي کالمیتۃ والدم ولحم الخنزیر، لا تحل إلا للمضطر**". (نصب الرایۃ ۱۸۱/۳)

عبارت کی تقدیر یوں ہوگی: "**إنما ھي کالمیتۃ الخ لا تحل إلا للمضطر، ولا اضطرار فیھا بحیث یموت إن لم یتمتع، فما أفتیت بھا.** یعنی لوگ سمجھ رہے تھے کہ متمتع مضطر ہے تو شریعت نے نکاح موقت کی اجازت دی تھی؛ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ ایسا مضطر نہیں کہ اس کے بغیر مر جائے گا؛ اس لیے اجازت نہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔

نیز حضرت ابن عباس کے قول کو حضرت علی نے رد فرمایا، کما فی صحیح مسلم۔ اور اگر بالفرض رجوع نہ کیا ہو اور ابن عباس کے نزدیک مجبور آدمی کے لیے نکاح موقت کی اجازت ہو تو اس میں وہ متفرد ہیں اور حضرت علی، حضرت عمر اور دیگر صحابہ نے ان سے سخت اختلاف کیا۔ حضرت علی نے فرمایا: "**مھلا یا ابن عباس، فإن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نھی عنھا یوم خیبر**". (صحیح مسلم، رقم:۱٤۰۷)

اسی طرح بعض دوسرے صحابہ حضرت جابر وغیرہ سے جو اباحت مروی ہے وہ بھی ان کے نزدیک مضطر کے لیے نکاح موقت ہے یا ان کو نسخ نہیں پہنچا تھا۔ اور اگر مجبوری کی حالت میں نکاح موقت کے وہ حضرات قائل ہوں تو جمہور صحابہ نے ان کے قول کو رد کیا اور حضرت عمر نے اپنے دور حکومت میں سختی سے متعہ کو منع فرمایا۔

نیز بہت ساری صحیح احادیث متعہ کی حرمت میں مروی ہیں۔ شاہ عبد العزیز رحمہ اللہ نے فتاوی عزیزیہ (۳۹/۲) میں اور مولانا انور شاہ کشمیری نے فیض الباری (۱۳۷/۴) میں یہ فرمایا ہے کہ اصطلاحی متعہ کبھی حلال نہیں ہوا، ہاں بعض غزوات میں نکاح موقت کی اجازت دی گئی تھی۔ (درس ترمذی ۴۰۳/۳)

شیعہ آیت کریمہ کی اس قراءت سے بھی استدلال کرتے ہیں ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ**﴾ **إلی أجل مسمی**)۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قراءت متواترہ نہیں؛ بلکہ بعض صحابہ جیسے ابن عباس وغیرہ کی طرف سے تفسیر کے درجے میں منقول ہے۔ علاوہ ازیں یہ نکاح مؤجل پر محمول ہے جو بعد میں حرام کر دیا گیا۔ قاضی شوکانی "نیل الاوطار" میں لکھتے ہیں: "**وأما قراءۃ ابن عباس وابن مسعود وأبي بن کعب وسعید بن جبیر** ﴿**فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ**﴾ **إلی أجل مسمی) فلیست بقرآن عند مشترطي التواتر، ولا سنۃٍ لأجل روایتھا قرآنا فیکون من قبیل تفسیر الآیۃ، ولیس ذلک بحجۃ**". (نیل الأوطار ۱٤۸/٦)

ترجمہ: یہ بات حق ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ افضل اور بہتر ہیں حیدر کرار (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے جو قتال کی صف میں بار بار حملہ کرنے والے ہیں۔

کَرّار کے معنی واپس اور پیچھے ہٹ کر پھر حملہ کرنے والا۔ دوبارہ حملہ کرنے والا۔

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ذو النورین کہنے کی وجہ:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ذو النورین تھے، اور ذو النورین اس لیے کہلائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں حضرت رقیہؓ و حضرت ام کلثومؓ یکے بعد دیگرے ان کے نکاح میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیاں نور ہیں، دین کے اعتبار سے بھی اور نسب کے اعتبار سے بھی۔

**عن ابن عباس رضی اللّٰه عنهما عن النبي صلى اللّٰه عليه وسلم قال: "إن اللّٰه عز وجلَّ أوحى إليَّ أن أُزوِّج كريمَتيَّ عثمانَ".** (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۳۵۰۱. وفضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ۸۳۷. وفي إسناده عمير بن عمران الحنفي، وهو ضعيف، قال ابن عدي: حدَّث بالبواطيل).

لفظ "کریمتین"، آنکھوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور آنکھوں میں روشنی اور نور ہوتا ہے۔

ایک روایت میں آتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری بیٹی کا بھی انتقال ہو گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: **"زوِّجوا عثمانَ، لو كان لي ثالثة لزوجتُه، وما زوَّجتُه إلا بالوحي من اللّٰه عز وجلَّ".** (المعجم الكبير للطبراني ۴۹۰/۱۸۴/۱۷. وفي إسناده الفضل بن المختار، وهو ضعيف).

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کے انتقال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اپنی دوسری صاحبزادی ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا نکاح کیا تو فرمایا: **"لو كان لي عشرٌ لزَوَّجتُكَهُنّ".** (المعجم الكبير للطبراني ۱۰۶۱/۴۳۶/۲۲. وإسناده منقطع. وأخرجه الطبراني بإسناد آخر في الأوسط، وفيه محمد بن زكريا الغلابي، وهو ضعيف).

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نسب: **عثمان بن عفان بن العاص بن أُميّة بن عبد الشمس بن عبد مناف بن قصيّ القُرشي.** آپ رضی اللہ عنہ کی والدہ محترمہ کا نام اروی ہے۔ واقعہ فیل کے چھ برس بعد پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ حبشہ کی طرف پہلی ہجرت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں ان کی تیمارداری اور خدمت کی خاطر بدر میں شرکت نہ کر سکے۔ بیعت رضوان میں شریک ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قاصد بنا کر مکہ مکرمہ بھیج دیا تھا، اور بیعت کے وقت اپنے ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھ کر ارشاد فرمایا: یہ عثمان کا ہاتھ ہے۔ آپ نے اپنے ہاتھ کو عثمان کا ہاتھ فرمایا۔ یکم محرم ۲۴ھ ہجری کو خلیفہ بنائے گئے۔ آپ کی مدت خلافت ۱۲/سال ہے۔ ۱۸/ذوالحجہ ۳۵ھ ہجری کو ۸۲/سال کی عمر میں اسود تجیبی اور اس کے ساتھیوں نے آپ کو شہید کیا۔ (دیکھئے: الإصابة ٤/٣٧٧. وأسد الغابة ٥٧٨/٣. والاستيعاب ١٠٣٧/٣)

قاتلین میں حکیم بن جبلہ، عبدالرحمٰن بن عدیس، الاشتر مالک بن حارث النخعی اور کنانہ بن بشر شامل تھے۔ آخری وار اسود تجیبی نے کیا۔ (تاريخ الإسلام للذهبي ٢٤٢/٢)

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے اوباش قسم کے لوگ تھے:

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قاتلین عثمان میں انصار و مہاجرین میں سے کوئی بھی شریک نہیں تھا۔ آپ کو شہید کرنے والے مصر کے شریر قسم کے لوگ تھے۔

خلیفہ ابن خیاط لکھتے ہیں کہ: **"ثنا عبد الأعلى بن الهيثم قال: حدثني أبي قال: قلت للحسن: أكان في من قتل عثمان أحد من المهاجرين والأنصار؟ قال: لا! كانوا أعلاجا من أهل مصر".** (تاريخ خليفة بن خياط، ص ١٧٦)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے مصر کے ناکارہ افراد، کمینے اور رذیل قسم کے لوگ تھے۔ **"ولم يشارك في قتله أحدٌ من الصحابة، وإنما قتله هَمَجٌ ورُعاعٌ من غَوغَاء القبائل وسفلة الأطراف والأرذال، تحزبوا وقصدوه من مصر، فعجزت الصحابة الحاضرون عن دفعهم فحصروه حتى قتلوه رضي الله عنه".** (شرح النووي على مسلم ١٤٨/١٥)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: "إن أخيار المسلمين لم يدخل واحد منهم دم عثمان، لا قتل، ولا أمر بقتله، وإنما قتله طائفة من المفسدين في الأرض من أوباش القبائل وأهل الفتن". (منهاج السنة ٣٢٣/٤. المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ٢٢٥. المسامرة، ص ١٥٩، ط: مصر)



یاد رہے کہ محمد بن ابی بکر اور عمرو بن الحمق دونوں صحابہ میں شمار ہیں اور محققین کے نزدیک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا۔ ہاں عمرو بن حمق کی رائے تھی کہ حضرت عثمان اپنے عہدہ سے مستعفی ہوجائیں؛ لیکن شریک قتل نہیں تھے۔ شیخ محمد حسان "الفتنه بين الصحابة" میں لکھتے ہیں: "وأحبُّ أن أنبه في هذا المقام الذي زلت فيه أقلام، وزاغت فيه أفهام إلى مسئلة من الخطورة بمكان ألا وهي: أنه لم يشارك في قتل عثمان رضي الله عنه أحدٌ من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما الذي شارك في قتله هم من السبئية والمنافقين؛ كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه الصحيح، وقد أشرتُ إلى ذلك، ولذلك قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في "البداية والنهاية" (٢٠٧/٧): "وأما ما ذكره بعض الناس من أن بعض الصحابة أسلمه ورضي بقتله، فهذا لا يصح عن أحد من الصحابة أنه رضي بقتل عثمان رضي الله عنه، بل كلهم كرهه ومقَتَه وسبّ من فعله، ولكن بعضهم كان يودُّ لو خلع نفسه من الأمر؛ كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وعمرو بن الحَمِق، وغيرهم". انتهى. (تعليق الفتنة بين الصحابة للشيخ محمد حسان، ص ١٦٥)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حق پر ہیں، خلافت سے دستبرداری کا تقاضا بالکل بے جا اور غلط ہے۔

ابو الشکور سالمی نے التمہید (ص ۱۶۴) میں، قاضی ابو بکر بن العربی نے العواصم من القواصم (ص ۱۳۶) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۱۸۵/۷) میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جنھوں نے قاتلین عثمان میں عمرو بن الحمق کا نام لیا ہے ان کا قول مرجوح ہے۔ (سیرت علی رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع ص ۲۱۵)

باغیوں کی جماعت کے ساتھ محمد بن ابی بکر بھی آئے تھے؛ مگر جب حضرت عثمان نے کہا کہ اگر تمہارے والد ہوتے تو اس طرح نہیں کرتے، تو محمد بن ابی بکر شرمندہ ہوکر گھر سے نکل گئے۔ ایک روایت میں ہے کہ محمد بن ابی بکر نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گلے میں نیزہ اتارا؛ لیکن یہ سب باتیں غلط ہیں، اصل بات یہ ہے کہ محمد بن ابی بکر کا ذہن سبائیوں نے حضرت عثمان کے خلاف بنایا تھا، جب وہ مدینہ پہنچے اور حضرت عثمان سے ملاقات کی اور منافقین کی چال سمجھ گئے تو حضرت عثمان کے ہاں سے نادم ہوکر نکلے، نہ نیزہ چلایا، نہ داڑھی پکڑی اور نہ وار کیا۔

منافقین کا مقصد یہ تھا کہ قریشی ایک قریشی کے ہاتھ سے قتل ہو جائے اور ہم درمیان سے نکل جائیں گے؛ مگر ایسا نہیں ہوا۔ اس کے بعد قتیرہ سکونی اور سودان بن حمران وغیرہ داخل ہوئے اور مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔



**قالوا: فلمّا خرَج محمدُ بن أبي بكر وعرفوا انكسارَه، ثار قتيرةُ وسودانُ ابنُ حُمران السَّكُونِيّان والغافِقيُّ بحديدة معه.** (تاريخ الطبري ٣٩١/٤).

**وروى أسدُ بن موسى قال: حدثنا محمد بن طلحة قال: حدثنا كنانة مولى صفية بنت حُيَيٍّ وكان شهِد يوم الدار إنه لم ينل محمدُ بن أبي بكر من دم عثمان، فقال محمد بن طلحة: فقلت لكنانة: فلم قيل إنه قتله؟ قال: معاذ اللّٰه أن يكون قتله، إنما دخل عليه فقال له عثمان: يا ابن أخي لست بصاحبي، وكلّمه بكلام، فخرج ولم ينل من دمه بشيء.** (الاستيعاب ١٣٦٧/٣).(١)

---

(١) وقال يحيى بن إبراهيم في كتابه" مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري" (ص٢٤٣-٢٤٥): **ثالثًا: اتهام محمد بن أبي بكر بقتل عثمان رضي اللّٰه عنه بمشاقصه. فهذا قد اضطربت الروايات فيه. والذي ترجح عندي براءته من ذلك للأسباب التالية:**

١- أن عائشة رضي اللّٰه عنها خرجت إلى البصرة للمطالبة بقتلة عثمان. ولو كان أخوها منهم ما حزنت عليه.

٢-لعن علي رضي اللّٰه عنه لقتلة عثمان رضي اللّٰه عنه، وتبرؤه منهم يقتضي عدم تقريبهم وتوليتهم، وقد ولى محمد بن أبي بكر مصر، فلو كان منهم ما فعل ذلك.

٣- ما أخرجه ابن عساكر بسنده عن محمد بن طلحة بن مصرف قال: سمعت كنانة مولى صفية بنت حيي قال: "شهدت مقتل عثمان وأنا ابن أربع عشرة سنة. قلت: هل أندى محمد بن أبي بكر بشيء من دمه؟ فقال: معاذ اللّٰه، دخل عليه، فقال عثمان: يابن أخي لست بصاحبي. فخرج ولم يند من دمه بشيء...".(تاريخ دمشق ٤٠٧/٣٩)

ويشهد لهذا ما أخرجه خليفة بن خياط والطبري بإسناد رجاله ثقات عن الحسن البصري -وكان ممن حضر يوم الدار أن ابن أبي بكر أخذ بلحيته فقال عثمان: لقد أخذت مني مأخذًا أو قعدت مني مقعدًا ما كان أبوك ليقعده، فخرج وتركه. (تاريخ خليفة، ص١٧٤. تاريخ الطبري٣٨٣/٤)

رابعًا: أن الأحاديث التي ذكرت اشتراكه في القتل لا تخلو من مقال وهي:

١- ما أخرجه الطبري [٣٧١/٤]، والطبراني [المعجم الكبير ٨٣/١]، وابن عساكر [٣٩-٤٠٤]، وفي سنده وثاب، وكان ممن أدركه عتق عثمان. وقد ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً، فهو في حكم مستور الحال.

٢- ما أخرجه الطبراني [٨٣/١]، وفي سنده مبارك بن فضالة، وقد عنعن وهو يدلس ويسوي، وفيه سياف عثمان ولم يسم.

٣- ما أخرجه خليفة بن خياط[ص١٧٥] عن المدائني، وفيه أبو زكريا العجلاني لم أقف له على ترجمة.

٤- ما أخرجه الطبراني [المعجم الكبير ٨٨/١] من قول عائشة:" أقاد اللّٰه ابن أبي بكر به" أي بعثمان مما قد يفهم منه اشتراكه في قتله، فهو وإن كان إسناده ظاهره السلامة فهو يخالف ما هو أصح منه، وهو حديث أبي عوانة السابق =

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اسلام کی خوب اشاعت ہوئی۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت سے فتوحاتِ اسلامیہ کا سلسلہ رک گیا تھا؛ مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کی فتوحات نے اس کی تلافی کر دی۔اسلامی حکومت کی اس شان وشوکت کو دیکھ کر یہود ونصاریٰ اور منافقین نے کچھ سادہ لوح مسلمانوں کو اپنے ساتھ ملا کر بے جا اعتراضات اور اشکالات کئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے خلافت سے دستبردار ہونے کا مطالبہ کیا۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنہ کو ختم کرنے کے لیے یہ چاہتے تھے کہ خلافت چھوڑ دیں؛ لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا تھا: ”**يا عثمانُ إنه لعل اللّٰهَ يُقَمِّصُك قميصًا، فإن أرادوك على خلعِه فلا تخلعْه لهم**“. (سنن الترمذي، باب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، رقم: ٣٧٠٥. ومسند أحمد، رقم: ٢٥١٦٢. وقال الترمذي: حديث حسن).

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس فتنہ کو سرد کرنا چاہتے تھے جو عبداللہ بن سبا نے مصر میں اٹھایا تھا اور جب امیر مصر نے اس کو مصر سے باہر نکال دیا تو کوفہ میں اس نے مزید فساد پھیلایا؛ چونکہ وہ صنعا کا ایک یہودی تھا جو خود کو مسلمان ظاہر کر کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قربت حاصل کر کے حکومت کو برباد کرنا چاہتا تھا؛ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو عزت نہ دی تو اس نے انتقاماً ان کے خلاف لوگوں میں فساد بھڑکایا۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنے کو شروع نہیں کرنا چاہتے تھے؛ اس لیے جو لوگ آپ کی حفاظت کے لیے آئے آپ نے انھیں واپس کر دیا، صرف عبداللہ بن زبیر اور مروان زبردستی سے رہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حسنین رضی اللہ عنہما کو ان کے دروازے پر مقرر کیا کہ کوئی اس راہ سے اندر نہ جائے؛ مگر باغیوں نے چھت پر چڑھ کر ان کو شہید کر دیا۔حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور مروان مقابلہ نہ کر سکے۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عام صحابہ کو لڑنے کی اجازت اس لیے نہیں دی تھی کہ مسلمانوں میں ان کے حکم

---

= إضافةً إلى الغرابة في متنه، ومن ذلك قول الراوي: ”وقدمنا المدينة لننظر كيف قتل عثمان، فلما قدمنا مرَّ منا بعض إلى عليٍّ، وبعض إلى الحسين بن عليٍّ رضي الله عنهما، وبعض إلى أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، فانطلقت حتى أتيت عائشة ...“ والثابت تاريخيًّا أن عائشة وعليًّا رضي الله عنهما لم يجتمعا في المدينة بعد قتل عثمان رضي الله عنه. (تاريخ الطبري ٤/٤٤٦-٤٥٢).

وهناك روايات ضعيفة عن الواقدي تفيد اشتراكه في دمه. (راجع: تاريخ الطبري ٤/٣٩١-٣٩٣)

ويقابلها روايات سيف بن عمر الضبي التي تنفي ذلك وترده. (راجع: تاريخ الطبري ٤/٣٩١-٣٩٣. وتاريخ دمشق لابن عساكر، ترجمة عثمان رضي الله عنه). انتهى كلام يحيى بن إبراهيم بن علي اليحيى.

وقال ابن كثير: ”ويروى أن محمد بن أبي بكر طعنه بمشاقص في إذنه حتى دخلت في حلقه. والصحيح أن الذي فعل ذلك غيره، وأنه استحيى ورجع حين قاله عثمان: لقد أخذت بلحية كان أبوك يكرمها، فتَذَمَّم من ذلك وغطى وجهه ورجع، وحاجز دونه فلم يُفِد، وكان أمر الله قدرًا مقدورًا وكان ذلك في الكتاب مسطورًا“. (البداية والنهاية ٧/١٨٩)

سے تلوار کا چلنا انھیں گوارا نہ تھا۔شہادت کے وقت قرآن کی تلاوت کر رہے تھے،جن آیات قرآنی پر آپ کا خون گرا وہ یہ تھیں: ﴿فَسَيَكْفِيْكَهُمُ اللّٰهُ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ﴾. (البقرة:١٣٧).(شعب الإيمان، رقم:٢٠٣٤. وفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم:٨١٧)



نیز اکثر صحابہ کرام حج کے لیے گئے ہوئے تھے اور بہت سارے صحابہ اور تابعین اللہ تعالیٰ کے دین کی سربلندی کے لیے سرحدوں پر مصروف جہاد تھے،مفسدین ہزاروں کی تعداد میں مدینہ پہنچ گئے، مدینہ منورہ میں موجود صحابہ کے لیے ان کا مقابلہ مشکل تھا، پھر بھی وہ اپنی جانوں کو ہتھیلی پر رکھتے ہوئے مقابلہ کرتے؛ لیکن امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرماتے تھے۔شیخ عثمان الخمیس نے "حقبة من التاريخ" (ص٦٨-٦٩) پر اس اشکال کا کہ صحابہ نے حضرت عثمان سے دفاع کیوں نہیں کیا؟ تین طریقے پر جائزہ لیا ہے:
۱-حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرمایا۔ ۲-مدینہ میں صحابہ کی تعداد خوارج کے مقابلے میں کم تھی، بہت سارے صحابہ حج کے لیے گئے تھے اور کچھ نے مصر،شام،کوفہ،بصرہ اور عراق وغیرہ کو وطن بنایا تھا۔ ۳-بعض صحابہ نے اپنے صاحبزادوں کو دفاع کے لیے بھیجا تھا؛ لیکن ان کا یہ خیال نہیں تھا کہ نوبت قتل تک پہنچے گی۔

استنبول کے عجائب خانہ میں ان کا یہ قرآن موجود ہے،جس پر خون کے نشانات اب تک باقی ہیں۔

روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہادت کے وقت روزے سے تھے اور آپ نے خواب دیکھا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اگر آپ نے ان سے مقابلہ کیا تو آپ ان کے مقابلے میں کامیاب ہوں گے،اور اگر مقابلہ نہیں کیا تو آج میرے ساتھ افطار کرنا۔(تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٨٨/٣٩. والبداية والنهاية ١٨٣/٧)

باغیوں نے بہانہ کیا کہ ہم کو دھوکا دیا گیا۔اصل بات یہ تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محمد بن ابی بکر کو مصر کا گورنر مقرر کیا اور ایک خط دیا جس میں یہ لکھا کہ تمھارا گورنر محمد بن ابی بکر ہے۔راستے میں ان کو ایک آدمی ملا جو تیز رفتار سواری پر سوار تھا اور کہا کہ حضرت عثمان نے بھیجا ہے اور ایک خط دیا کہ حضرت عثمان نے کہا ہے کہ محمد بن ابی بکر مصر پہنچے تو اُس کو قتل کر دیا جائے،اور فاقبلوه کے بجائے فاقتلوه لکھا گیا تھا،اور اس خط پر خلیفہ کی مہر ثبت تھی۔باغی واپس ہوئے اور یہ خط دکھا کر کہا کہ آپ نے ہمیں دھوکا دیا ہے۔

## محمد بن ابی بکر کے بارے میں بعض غلط روایات:

کتب تاریخ میں یہ واقعہ بھی لکھا ہے کہ محمد بن ابی بکر پر حد قائم کرنا لازم ہو گیا تھا،اس حد کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جاری کیا۔بعد میں محمد بن ابی بکر کو شہید کر دیا گیا۔یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی لاش جلا دی گئی؛ لیکن جلانے

اور گدھے کی کھال میں بند کرنے کی روایت صحیح نہیں۔ (۱)



(۱) قال علي بن محمد الصَّلَّابي: وبدأ محمد بن أبي بكر يمارس ولايته، وقد مضى الشهر الأول من ولايته بسلام، إلا أنَّ الأمور بدأت تتغير بعد ذلك، فلم يعمل محمد بنصيحة قيس بن سعد، وبدأ يتحرش بأولئك الأقوام الذين لم يبايعوا عليًّا، فكتب إليهم يدعوهم إلى المبايعة فلم يجيبوه، فبعث رجالا إلى بعض دورهم فهدموها ونهب أموالهم وسجن بعض ذراريهم، فعملوا على محاربته، ثم إن معاوية أعدَّ جيشًا بقيادة عمرو بن العاص فغزا به مصر، وتحالف مع من قاتلهم محمد بن أبي بكر، وكانت قوتهم كبيرة تصل إلى عشرة آلاف مقاتل، وفيهم مسلمة بن مخلد ومعاوية بن حديج، ووقعت بينهم وبين محمد بن أبي بكر معارك قوية انتهت بمقتل محمد بن أبي بكر واستيلاء أجناد معاوية على مصر، وبذلك خرجت مصر من حكم علي بن أبي طالب رضي الله عنه سنة ثمان وثلاثين للهجرة. (تاريخ الطبري ٥/٦) وقد انفرد أبو مخنف الشيعي الرافض برواية مفصلة ذكرها الطبري [٦/٧-١٨] ، شوهت كثيرا من حقائق التاريخ، والتي لم يخرجها غيره، ثم ذكرها بعض المؤرخين على النحو التالي:

اليعقوبي: ذكر قتال عمرو بن العاص لمحمد بن أبي بكر، وأن معاوية بن حديج أخذه وقتله، ثم وضعه في جيفة حمار فأحرقه. [تاريخ اليعقوبي ١٩٤/٢]. وأما المسعودي [مروج الذهب ٤٢٠/٢]، وابن حبان [الثقات ٢٩٧/٢]، فقد أشارا إلى قتل محمد بن أبي بكر ولم يذكرا التفاصيل. ونقل ابن الأثير [الكامل ٤٠٩/٢-٤١٤] رواية أبي مخنف في الطبري بعد ما حذف منها كتاب معاوية إلى محمد بن أبي بكر، ونص المكاتبات بين علي وابن أبي بكر، وحذف رد ابن أبي بكر على معاوية وعمرو بن العاص، من رواية أبي مخنف في الطبري.

وقد ذكر النويري [نهاية الأرب ١٠٧/٢٠-١١٢] نحوا مما ذكره ابن الأثير، وذكر ابن كثير قريبًا مما ذكره ابن الأثير والنويري، وأما ابن خلدون فأشار إلى معنى روايات أبي مخنف [تاريخ ابن خلدون ١١٢٦/٤-١١٢٨] . واختصر ابن تغري بردي روايات أبي مخنف (النجوم الزاهرة ١٠٧/١-١١٢] ، وكل هذه الروايات جاء ت من طريق أبي مخنف وساهمت في تشويه التاريخ الإسلامي لتلك الحقبة، وتناقلها الكتاب المعاصرون دون تمحيص وساهموا في نشرها، واستقرت كثير من تلك الأكاذيب في أذهان بعض المثقفين، فأصبحت جزء ا لا يتجزأ من ضمن سلسلة المفاهيم المغلوطة التي نشروها بين الناس.

هذا، وإنّ قتل معاوية بن حديج لمحمد بن أبي بكر قد ثبت من طريق صحيح فيما أخرجه أبو عوانة عن عبد الرحمن بن شماسة قال: دخلت على عائشة أم المؤمنين فقالت لي: ممن أنت؟ قلت: من أهل مصر، قالت: كيف وجدتم ابن حديج في غزاتكم هذه ؟ فقلت: وجدناه خير أمير ما مات لرجل منا عبد إلا أعطاه عبدا ، ولا بعير إلا أعطاه بعيرا، ولا فرس إلا أعطاه فرسا، قالت: أما إنه لا يمنعني قتله أخي أن أحدث ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اللّهم من ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به، ومن شق عليهم فشق عليه". (مسند أبي عوانة ١١٣/٤. وصحيح مسلم، رقم:١٨٢٨ مع اختلاف في بعض الألفاظ)

وقال يحيى بن إبراهيم في كتابه "مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري": رابعًا: ما ورد من تخويف معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لمحمد بن أبي بكر بالمثلة، وما ذكر من جعل محمد بن أبي‌بكر فى جيفة حمار وإحراقه . كل هذا لا يستقيم مع أحكام الشرع فى القتل، فقد ورد الزجر عن التمثيل بالكفار فكيف بالمسلمين ! ... وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمثلة – وهل يظن بالصحابة الكرام مخالفة هذا، وهم كما وصفهم ابن عمر: "خير هذه الأمة، أبرَّها =

بعض لوگ کہتے ہیں کہ محمد بن ابی بکر کے قتل کے حکم کا جعلی خط مروان نے لکھا تھا؛ لیکن یہ بات غلط ہے؛ اس لیے کہ مروان حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حامی تھے اور ان کو بچانے کی فکر میں رہتے تھے۔(۱)



= قـلـوبًا، وأعمَقَها علمًا، وأقلَّها تكلُّفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، ونقل دينه، فتشبَّهوا بأخلاقهم وطـرائـقهـم، فهـم أصـحـاب مـحـمـد صلى الله عليه وسلم كانوا على الهدى المستقيم ورب الكعبة ...". (حلية الأولياء ۱/۳۰۵).

وقـال عـنهـم ابن أبي حاتم[في مقدمة الجرح والتعديل ۱/۷] : "... ندب الله عز وجل إلى التمسك بهديهم والجري على مـنـاهـجهـم، والسـلـوك لسبيـلهـم والإقتـداء بهـم فـقـال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَ تْ مَصِيْرًا﴾.(النساء:۱۱۵)

وأصـح رواية جـاء ت فـي إحراقه ما أخرجه الطبراني عن الحسن البصري قال: أُخِذ هذا الفاسقُ محمد بن أبي بكر في شعب من شعاب مصر فأدخِل في جوف حمار فأُحرِق" [المعجم الكبير، رقم:۱۲۳] وهذه الرواية مرسلة إذ أن الحسن لم يشهـد الـحـادثة ولـم يسـم لـنـا مـن نـقل عنه، إضافةً إلى أن النص لم يذكر من قام بإحراقه، وأيضًا ما كان للحسن أن يرميه بالفسق وهو يعلم ثناء علي رضي الله عنه عليه وتفضيله له؛ لأنه كان صاحب عبادة واجتهاد.

وقـد أخـرج خـليـفة بن خياط بسند رجاله ثقات عن عمرو بن دينار المكي قال: "أتي عمرو بن العاص بمحمد بن أبي بـكـر أسيرًا، فقال: هل معك عهد؟ هل معك عقد من أحد؟ قال: لا. فأمر به فقُتِل". [تاريخ خليفة، ص۱۹۲]. فهذه الصفة في مقتله تناقض ما أورده أبو مخنف. (مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري، ص۲۴۵-۲۴۷)

(۱) محبّ الدین الخطیب "العواصم من القواصم" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: "ولا يـعـقـل أن يـكـون تـدبيـرهذا الدور التمثيلي صادرًا عن عثـمـان أو مـروان أو أي إنسـان يتـصل بهما، لأنه لا مصلحة لهما في تجديد الفتنة بعد أن صرفها اللّٰهُ، وإنما المصلحة في ذلك لـلـدعاة الأولين إلى أحداث هذا الشغب، ومنهم الأشتر وحكيم بن جبلة اللّذان لم يسافرا مع جماعتهما إلى بلديهما، بـل تخلفا في المدينة (الطبري ۵/۱۲۰)، ولم يكن لهما أي عمل يتخلفان في المدينة لأجله إلا مثل هذه الخطط والتدابير التي لا يفكران يومئذ في غيرها". (حاشية العواصم من القواصم، ص۱۳۳)

وقـال مـحب الدين الخطيب في حاشيته على "المنتقى من منهاج الاعتدال" : "لا سيما وأن عثمان ومروان يعلمان أن ابـن أبي سرح ليس في مصر، وأنه استأذن الخليفة بالمجيء إلى المدينة، فكيف يكتب إليه عثمان أو مروان إلى مصر وهـما يـعـلـمان أنه ليس في مصر؟ ومروان أنبل من أن يخون أمانة أدنى الناس، فكيف يخون أمانة أمير المؤمنين عثمان في خاتمه وأدق شـئون خلافته، وإذا كان خاتم عثمان قد زوره مروان فمن الذي زور خاتم عليٍّ؟ والرافضة تعلم أن مروان موضع ثقة أمثـال زيـن الـعـابـديـن عـلي بن الحسين في أحكام الدين، وزين العابدين أحد الذين يروون عن مروان، روى ذلك الحفاظ والأئمة، وآخرهم الحافظ ابن حجر في الإصابة، وترى تفصيل ذلك في طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي في ترجمة اللغوي الشهير أبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر صاحب تهذيب اللغة (۲۸۲-۳۷۰)، وممن نص الحافظ ابن حجر عـلـى روايتـه عـن مـروان: سـعيد بن المسيب رأس علماء التابعين، وإخوانه من الفقهاء السبعة أبو بكر بن عبد الرحمن بن الـحـارث بـن هشـام الـمخزومي، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وعروة بن الزبير، وأضرابهم كعراك بن مالك الـغـفاري المدني فقيه أهل دهلك وكان ممن يصوم الدهر، وكعبد الله بن شداد بن الهاد أحد الرواة عن عمر وعلي ومعاذ، وإن روايـــة عــروة بن الزبير عن مـروان في كتاب الوكالة من صحيح البخاري (ك۴۰ ب۷ص۶۲) وفي مسند الإمام =

مروان ۲ ھ ہجری میں پیدا ہوئے اور فتح مکہ کے وقت ان کی عمر چھ سال تھی۔ ابن کثیر کی تصریح کے مطابق وہ صغارِ صحابہ میں سے تھے، جیسے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ؛ اس لیے بظاہر یہ خط باغیوں نے خود لکھا تھا؛ تا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی راہ ہموار ہو سکے۔ (۱)

حافظ ابن کثیر نے اس بارے میں البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ بلوائیوں نے حضرت علی وطلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم کی طرف سے بصرہ وکوفہ کے خوارج کے نام جعلی خط لکھے جس کا ان سب حضرات نے انکار کیا، ایسے ہی حضرت عثمان کے نام سے بھی انھوں نے جعلی خط لکھا، جس سے نہ حضرت عثمان کو کچھ واسطہ تھا نہ مروان کو یہ سب بلوائیوں کی حرکت تھی۔ "كتبوا من جهة علي وطلحة والزبير إلى الخوارج كتبًا مُزوَّرةً أنكروها، وهكذا زُوِّر هذا الكتاب على عثمان". (البداية النهاية ۱۷۵/۷)

مروان سے متعلق تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں ملاحظہ فرمائیں۔

---

= أحمد (۳: ۳۲۱، و۳۲۳، و۳۲۶ و۳۲۸ و۵: ۱۸۹) ورواية عراك عن مروان نقلها إمام أهل مصر الليث بن سعد عن يزيد بن حبيبة في مسند أحمد (٤: ۳۲۸) ورواية عبد اللّٰه بن شداد بن الهاد عن مروان في مسند أحمد (٦: ۳۱۷ و۳۲۳).

بل في رواة أحاديث مروان عبد الرزاق إمام اليمن وكانت فيه نزعة تشيع، فإذا كان مروان موضع ثقة جميع هؤلاء الأئمة الأعلام من زين العابدين علي بن الحسين إلى عبد الرزاق بن همام الصنعاني، فما على أي مسلم إذا سمع من رافضي قالة السوء في مروان إلا أن يضرب بها وجهه ويمضي في سبيله. (حاشية "المنتقى من منهاج الاعتدال"، ص۳۹۳-۳۹٤)

تنبیہ: مذکورہ عبارت میں امام عبدالرزاق کی طرف تشیع کی نسبت صحیح نہیں۔ محققین نے عبدالرزاق کے شیعہ ہونے کی تردید فرمائی ہے۔ دکتور بشار عواد اور شیخ شعیب ارناؤط "تحریر تقریب التہذیب" (۳۶۰/۲) میں لکھتے ہیں: "لم يثبت تشيعه، ولا وجدنا ذلك في كتابه العظيم "المصنف"، ولم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعيًا لرووا عنه".

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت مروان کی عمر آٹھ سال تھی، مزید یہ کہ وہ فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر ممیّز تھے؛ اس لیے اگر چہ ان کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع میں اختلاف ہے؛ لیکن رویت ثابت ہے، اور ممیّز کی رویت صحابیت کے لیے کافی ہے؛ اسی لیے وہ اکثر حضرات کے نزدیک صحابی ہیں، جیسا کہ ابن کثیر نے تصریح فرمائی ہے؛ قال ابن كثير: "وهو صحابي عند طائفة كثيرة، لأنه ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه في حديث صلح الحديبية". (البداية والنهاية ۲۵۷/۸).

وقال الذهبي: "لم يصح له سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن له رؤية". (تاريخ الإسلام للذهبي ۷۰٦/۲)

وقال العيني وابن حجر: "توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين". (عمدة القاري ۲۹۱/٤. الإصابة ۲۰۳/٦).

وقال ابن العربي: "مروان رجل عدل من كبار الأمة عند الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين. أما الصحابة فإن سهل بن الساعدي روى عنه. وأما التابعون فأصحابه في السن وإن [كان] جازهم باسم الصحبة في أحد القولين. وأما فقهاء الأمصار فكلهم على تعظيمه واعتبار [خلافته] والتلفت إلى فتواه والانقياد إلى روايته. وأما السفهاء من المؤرخين والأدباء فيقولون على أقدارهم". (العواصم من القواصم، ص ۱۰۱-۱۰۲)

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

### ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام:

(۱) ولید بن عقبہ شاربِ خمر تھے اور فجر کی نماز نشہ میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھادی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کو امیر مقرر کیا۔

جواب: ولید بن عقبہ ایک شریف امیر تھے؛ لیکن بد قسمتی سے کوفہ کے گورنر تھے اور کوفہ کے شریر لوگوں نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو بھی معاف نہیں کیا اور ان کے خلاف بے جا شکایات کیں، حضرت عمر نے سعد کو واپس بلایا۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو عراق اور اُردن کا امیر بنایا تھا۔ اور نصاریٰ بنی تغلب کے مقابلے پر اُن کو بھیجا تھا، وہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے سے امیر چلے آرہے تھے؛ اگر چہ ان کا لڑکپن کا زمانہ تھا؛ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کی صلاحیت کی بنیاد پر ان کو کوفہ کا امیر مقرر فرمایا۔ کوفہ کی اہمیت اس لیے بھی مسلّم تھی کہ آذربیجان اور آرمینیا اس کے اطراف میں واقع تھے۔ اور کوفہ ہیڈ کواٹر تھا۔

شرب خمر کا واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ کوفہ کے چند نوجوان زہیر بن جندب، مورع بن ابی مورع اور شبیل بن ابی الازدی نے ابن حیسمان کو قتل کردیا، جن کے قصاص میں ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نے ان نوجوانوں کو قتل کیا، جس سے ان کے والد اور متعلقین کو غصہ آیا اور وہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینے پر تل گئے۔ ولید بن عقبہؓ ایک بہادر اور صاف دل انسان تھے، یہاں تک کہ ان کے گھر کا دروازہ بھی نہ تھا۔ ایک روز ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ایک نصرانی شخص کے ساتھ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہوا تھا انگور کھا رہے تھے۔ مقتولین کے والی جندب، ابومورع اور ابوزینب نے موقع دیکھ کر ولید بن عقبہ پر شراب پینے کی تہمت لگائی، اور لوگوں کو اس پر ابھارا؛ چنانچہ لوگ اچانک ولید بن عقبہ کے گھر میں داخل ہوئے، طبق میں صرف چند انگور رہ گئے تھے اس لیے ولید بن عقبہ نے اسے چارپائی کے نیچے کھسکا دیا، ایک شخص نے چارپائی کے نیچے ہاتھ ڈال کر دیکھا تو طبق میں شراب کے بجائے چند انگور تھے جنھیں ولید بن عقبہ نے شرم کی وجہ سے چھپا دیا تھا، یہ دیکھ کر لوگوں نے جندب، ابومورع اور ابوزینب کو برا بھلا کہا اور امیر پر تہمت لگانے کی وجہ سے ان پر لعنت کی، جس کی وجہ سے ان لوگوں کا غصہ اور بڑھ گیا؛ چنانچہ انھوں نے ایک مرتبہ ولید بن عقبہ کو سوتا ہوا پایا تو ان کی انگوٹھی لے لی اور کچھ لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس انگوٹھی دے کر بھیجا کہ وہ مخمور تھے، ہم نے ان کی انگوٹھی لی، گویا انھوں نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کے شراب پینے کی گواہی دی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو بلایا، ولید بن عقبہ نے انکار کیا کہ انھوں نے شراب نہیں پی؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان گواہوں

کی وجہ سے حد قائم کی اور ولید بن عقبہ سے کہا کہ بھائی صبر کرنا، یہ گواہ جہنم کو اپنا ٹھکانا بنارہے ہیں۔(تکملة فتح الملهم ۲/۴۹۹-۵۰۰)



اور فجر کی نماز میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھانے کی جہاں تک بات ہے، تو یہ صحیح مسلم کی روایت ہے۔اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ حُضین بن منذر حضرت عثمان کے پاس آئے تھے، ان کے سامنے دو گواہوں نے ولید بن عقبہ کے شراب پینے اور دو رکعات فجر پڑھا کر مزید پڑھانے کی درخواست کا ذکر کیا ہے۔(صحیح مسلم، باب حد الخمر، رقم:۱۷۰۷)

یعنی حضین بن منذر خود شرب خمر کے گواہ نہیں؛ بلکہ انھوں نے دو گواہون کی گواہی نقل کی ہے۔

اس روایت کے راوی حضین بن منذر تک اگر چہ سند صحیح اور رجال ثقہ ہیں؛ لیکن روایت مضطرب ہے اور حضین بن منذر نے شراب نوشی کے جن دو گواہوں کی گواہی کا ذکر کیا ہے ان میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین رافضی ہے۔

دوسری روایت جو ''الاستیعاب'' لابن عبدالبر وغیرہ میں مذکور ہے اس کی سند عبداللہ بن شوذب تک پہنچتی ہے؛ جبکہ ابن شوذب اس واقعہ کے ۵۶ سال بعد پیدا ہوئے؛ اس لیے اس منقطع روایت سے صحابی رسول پر الزام لگانا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ آپ خود سوچ لیں! تفصیل کے لیے مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب ''عثمان ذو النورین'' صفحہ ۲۷۶ سے صفحہ ۳۰۱ تک ملاحظہ فرمائیں۔

چونکہ یہ واقعہ لوگوں میں مشہور ہے اور صحیح مسلم میں مذکور ہے اس لیے ہم اس کی مختصر تفصیل عرض کئے دیتے ہیں:

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام لگایا گیا، یہ الزام کوفہ کے ان بدطینت لوگوں نے لگایا جو اس امیر مظلوم کی مخالفت پر تلے ہوئے تھے۔حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ کو لکھا تھا کہ میں نے آپ لوگوں پر ولید بن عقبہ کو والی مقرر کیا، یہاں تک کہ ولید نے وہاں کے نظم وضبط کو جمایا اور ان کا طریقہ کار صحیح اور درست تھا اور وہ اپنی فیملی میں صالح اور بہترین آدمی تھے تو تم نے ان کی کارکردگی اور خانگی امور پر نکتہ چینی شروع کی۔

**''كتب عثمان في رسالته إلى أهل الكوفة: إني استعملت عليكم الوليد بن عقبة حتى تولّتْ منعتُه واستقامت طريقتُه، وكان من صالحي أهله... طعنتُم في سريرته''.** (تاريخ المدينة لابن شبة ۳/۹۷٤)

اور جھوٹے گواہوں کی گواہی کے بعد حضرت عثمان نے ان سے کہا تھا کہ ہم آپ پر حد قائم کریں گے

اور جھوٹے گواہ اپنے لیے جہنم کو ٹھکانہ بنا رہے ہیں؛ اس لیے بھائی صبر کیجیے۔

**فحلف له الوليد وأخبره خبرهم، فقال: نقيم الحدود ويبوء شاهدُ الزور بالنار، فاصبر يا أُخَيَّ.** (تاريخ الطبرى ٤/٢٧٦)

صحیح مسلم میں اس شراب نوشی کی گواہی کی کچھ تفصیل مذکور ہے: **عن حضين بن المنذر شهدت عند عثمان وأتى بالوليد وقد صلى الصبح ركعتين ثم قال: أزيدكم، فشهد عليه رجلان أحدهما حمران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيأ.** (صحيح مسلم، رقم:١٧٠٧)

حضین بن منذر کہتے ہیں: میں عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر تھا کہ ولید کو لایا گیا اور کہا گیا کہ انھوں نے صبح کی دو رکعت نماز پڑھائی پھر کہا مزید پڑھا دوں، (یہ بات گواہوں نے گواہی میں کہی) اس پر دو آدمیوں نے گواہی دی ایک حمران تھا اس نے کہا ولید نے شراب پی، اور دوسرے نے کہا: قی کردی۔

ان گواہوں میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین ہے جس کے بارے میں لکھا ہے: **قال أحمد: "يتشيع هو وأخوه". وقال الآجري عن أبي داود: "كان رافضيًّا". وقال ابن معين: "ضعيف".** (تهذيب التهذيب ٣/٢٥)

بعض دوسری روایات میں شرب خمر کے دوسرے گواہوں ابو زینب، ابو مروع، جندب اور سعد بن مالک کا ذکر ملتا ہے جو ابو حیسمان کے قصاص میں قتل کئے جانے والوں کے قریبی رشتہ دار تھے؛ اس لیے ان کی گواہی بھی کالعدم تھی۔

حاصل یہ ہے کہ ولید بن عقبہ رضی اللہ پر شرب خمر کے الزام والی روایت مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے مخدوش ہے:

(۱) اس میں اضطراب ہے کہ دو رکعتیں پڑھائیں اور کہا کہ مزید پڑھا دوں یا ۴ پڑھائیں۔

(۲) گواہوں میں حمران بن اعین کا حال آپ نے پڑھا اور دوسرا مجہول ہے۔

(۳) بعض روایات میں ۴۰ کوڑوں کا ذکر ہے اور بعض میں ۸۰ کوڑوں کا ذکر ہے؛ اگرچہ شارحین نے اس کی تطبیق ذکر کی ہے۔

(۴) ایک گواہ شربِ خمر کا ذکر کر رہا ہے اور دوسرا قے کرنے کا۔

(۵) اس روایت کی ایک سند عبد اللہ بن شوذب پر جا کر ختم ہوتی ہے جو اس واقعہ کے ۵۶ سال کے بعد پیدا ہوئے اور دوسری سند جو مسلم میں مذکور ہے حضین بن منذر پر جا کر ختم ہوتی ہے جو شرب خمر کے واقعے کے گواہ نہیں تھے؛ بلکہ وہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی اس مجلس میں حاضر تھے جس میں حمران اور دیگر نے گواہی دی تھی، یعنی

مجلس گواہی میں موجود تھے، شربِ خمر یا واقعہ صلاۃ میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ یہ تو کوفی بھی نہیں۔

(۶) حضرت عثمان رضی اللہ کو اس شہادت کے کذب پر یقین تھا؛ اس لیے یہ فرمایا کہ ہم حد قائم کر دیں گے اور شاہدین زور کے لیے نار کا انتظار کرو۔

(۷) اگر نماز کا واقعہ پیش آیا ہوتا، تو پھر مصلیوں کی پوری جماعت اس واقعہ کی گواہ بنتی؛ لیکن یہاں تو رافضی اور مجہول کے علاوہ کوئی کچھ نہیں بولتا۔

اس واقعہ کی تفصیل اور اس پر تنقید کے لیے تکملہ فتح الملہم (۴۹۹/۲-۵۰۲)، نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی سیرت پر مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب، صفحہ ۲۸۴ سے ۳۰۰ تک اور العواصم من القواصم مع تعلیقات، ص ۹۳-۹۴) ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لوگوں کا منہ بند کرانے کے لیے ولید پر حد جاری کی اور حد جاری کرنے والوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ شامل تھے۔

دراصل جھوٹے گواہ اگر دیکھنے میں قاضی کی نظر میں بظاہر عادل معلوم ہوں تو ان کی گواہی پر قاضی کا حکم نافذ ہو سکتا ہے۔

## حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کا الزام:

ولید بن عقبہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ماں شریک بھائی ہونے کے سبب معترضین کا نشانہ بنے رہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ آیتِ کریمہ: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾. (الحجرات: ۶) میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ ہیں، اور واقعہ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولید بن عقبہ کو کسی قوم کے پاس صدقات جمع کرنے کے لیے بھیجا، جب یہ وہاں پہنچے تو لوگ استقبال کے لیے ان کی طرف بڑھے، انھوں نے سمجھا کہ مجھے قتل کرنے کے لیے آ رہے ہیں، تو وہاں سے بھاگ کر واپس مدینہ منورہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صورتِ حال بتائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر سخت ناراض ہوئے اور آپ نے ان سے لڑائی کا ارادہ کر لیا، اسی دوران اس قبیلے کے لوگ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ نے صدقات کی وصولی کے لیے کسی کو ہمارے پاس بھیجا تھا، اور ہم ان کے اکرام اور صدقات دینے کے لیے آگے بڑھے؛ لیکن وہ واپس ہو گئے، اور ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ انھوں نے یہ سوچا کہ ہم ان کو قتل کرنے کے لیے ان کی طرف بڑھے تھے، بخدا! ہمارا ارادہ ان سے قتال کا نہیں تھا؛ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: ﴿إِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوْا أَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ﴾ (الحجرات: ۶) اور فاسق سے مراد ولید بن عقبہ تھے۔ (تفسير الطبري ۲۸۸/۲۲، ت: أحمد شاكر)

مگر یہ بات مندرجہ ذیل وجوہات کی بنیاد پر صحیح نہیں؛



۱- سنن ابی داود کی روایت ہے: ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر میں چھوٹا بچہ تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں کے سر پر شفقت سے ہاتھ پھیر رہے تھے؛ لیکن میرے سر پر ہاتھ نہیں پھیرا؛ اس لیے کہ میں نے سر پر ایک خاص قسم کا خلوق لگایا تھا جس کی بو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہ تھی۔ (سنن أبي داود، باب في الخلوق للرجال، رقم: ۴۱۸۱، وفي إسناده مقال)

جو فتح مکہ میں اتنا چھوٹا بچہ ہو- جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال فتح مکہ کے دو سال بعد ہو گیا تھا- اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صدقات پر عامل بنا کر بھیجنا قرین قیاس نہیں۔

لیکن سنن ابی داود کی یہ روایت بہ چند وجوہ صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے: ۱-اس کی سند ضعیف ہے۔ ۲-جب ان کی بہن نے مسلمان ہو کر ہجرت فرمائی تو ان کو واپس لانے کے لیے وہ اپنے بھائی عمارہ کے ساتھ گئے تھے۔ (مستدرک حاکم، رقم: ۶۹۲۷) بہن کی واپسی کے لیے اتنے دور مدینہ منورہ چھوٹے بچے کو بھیجنا بعید ہے؛ البتہ اس کی سند میں واقدی متروک اور حسین بن فرج متہم بالکذب رواۃ ہیں۔ ۳-تاریخ طبری سے معلوم ہوتا ہے کہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں بلادِ قضاعہ کے عامل رہے۔ (تاريخ الطبري ۳/۳۸۹-۳۹۰، سنة ثلاث عشرة)

۲- ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں جو روایات مفسرین نے نقل کی ہیں وہ ضعیف ہیں؛ اس لیے اُن کا اعتبار نہیں۔ ان میں سے اکثر مجاہد، قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ پر موقوف ہیں اور جو روایات مرفوع ہیں ان کی اسناد میں ضعیف رواۃ ہیں، مثلاً طبرانی کی ایک سند میں یعقوب بن حمید ہے جسے جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۷/۱۱۰، دار الفکر) دوسری سند میں عبد اللہ بن عبد القدوس تمیمی ہے، اسے بھی جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۷/۱۱۰) تیسری سند میں موسیٰ بن عبید ہے، یہ بھی ضعیف ہے۔ (مجمع الزوائد ۷/۱۱۱) چوتھی سند مسند احمد کی ہے جسے بعض نے صحیح کہا ہے؛ لیکن یہ بھی دینار والد عیسیٰ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

۳- قرآنِ پاک کے اسلوب میں لفظ فاسق زیادہ تر کافر کے لیے استعمال ہوا ہے، اِلّا یہ کہ اس معنی کے ترک پر کوئی قرینہ موجود ہو تو اور بات ہے۔ اور فقہا فاسق سے فسق و فجور مراد لیتے ہیں؛ اسی لیے فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتے۔ قال اللّٰه تعالى: ﴿فَسَجَدُوْا إِلَّا إِبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾. (الكهف: ۵۰) وقال: ﴿وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِيْنَ﴾. (المائدة: ۱۰۸) وقال: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾. (السجدة: ۱۸) وقال: ﴿وَأَمَّا الَّذِيْنَ فَسَقُوْا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوْا أَنْ يَخْرُجُوْا مِنْهَا أُعِيْدُوْا فِيْهَا وَقِيْلَ لَهُمْ ذُوْقُوْا عَذَابَ النَّارِ الَّذِيْ كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُوْنَ﴾. (السجدة: ۲۰)

۴- اگر آیت کریمہ ﴿یـٰأَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِنْ جَاءَ کُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَیَّنُوْا﴾ میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ہوتے تو "یا أیها النبي إن جاء ك فاسق بنبأ... ہوتا؛ کیونکہ بقول مفسرین حضرت ولید رضی اللہ عنہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ شکایت فرمائی تھی کہ جن کے پاس آپ نے مجھے صدقات وصول کرنے کے لیے بھیجا ہے وہ تو میری جان کے درپے ہیں۔

۵-حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں، وہ کیسے فاسق ہو سکتے ہیں! **والصحابة کلهم عدول بتعدیل اللّٰه تعالی، والقرآن والحدیث مصرحان بعدالتهم وجلالتهم. وهذا أمر مجمع علیه.**

۶-جن روایات میں آیت کریمہ ﴿إِنْ جَاءَ کُمْ فَاسِقٌ﴾ میں فسق کی نسبت حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کی طرف کی گئی ہے وہ ضعیف یا مرسل ہیں اور عقائد میں اُن کا اعتبار نہیں۔

۷- خبر لانے سے قبل حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کا فسق ثابت نہیں؛ اس لیے آیت کریمہ میں ﴿فَاسِقٌ﴾ سے وہ مراد نہیں ہو سکتے۔ اور اگر بالفرض پہلے سے وہ فاسق ہوں تو کیا فاسق کو اتنا نازک عہدہ سپرد کرنا درست ہے؟!

۸- جن روایات میں آیت کریمہ سے اُنھیں مراد لیا گیا ہے، ان روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ استقبال کرنے والوں کو دشمن سمجھ کر واپس ہوئے تھے، جو کہ اجتہادی خطا ہے اور خطا اجتہادی کی وجہ سے کسی پر فسق کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

۹- روایات میں اضطراب ہے، بعض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا، بعض میں رجل کا لفظ آیا ہے، اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو تحقیق کے لیے بھیجا وہ گئے اور اس بستی میں اذان سنی، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ زکوٰۃ کا مال جمع کر کے وہ لوگ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ ان کے سردار حضرت حارث بن ضرار الخزاعی رضی اللہ عنہ نے خود زکوٰۃ جمع کروائی اور اپنے قبیلہ والوں کے ساتھ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے؛ اور روایات کا اضطراب ضعفِ واقعہ کی دلیل ہے۔ (یہ تمام روایتیں درمنثور، ج ۷، تاریخ دمشق لابن عساکر، ج ۶۳، طبرانی کی معجم کبیر، ج ۳، اور مجمع الزوائد، ج ۷ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔)

اشکال: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اگرچہ روایات میں اضطراب اور ضعف ہے؛ لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت کریمہ کا شان نزول ولید بن عقبہ ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ کے شان نزول میں ولید بن عقبہ مراد ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ولید بن عقبہ ﴿یـٰأَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا﴾ کا مصداق ہیں اور ﴿فَاسِقٌ﴾ کا مصداق وہ شخص ہے جس نے

ولید کو غلط خبر دی کہ قبیلہ کے لوگ آپ کو قتل کرنا چاہتے ہیں، اور ولید نے آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلا دیا، جیسا کہ درمنثور (۵۵٦/۷) میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے۔

۱۰- اگر ''فاسق'' سے مراد حضرت ولید رضی اللہ عنہ ہوں تو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں بعد والی آیت:

﴿وَلٰكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيْمَانَ وَزَيَّنَهُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوْقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُوْنَ﴾. (الحجرات: ۷) اس کے منافی ہو جائے گی۔

اللہ تعالی نے سب صحابہ کے لیے ایمان کو محبوب بنایا اور ان کے دلوں میں آراستہ کیا اور کفر وفسق اور معصیت کو ان کے لیے مبغوض بنایا۔

یعنی صحابہ فاسق نہیں، وہ فسق سے نفرت کرنے والے ہیں؛ اس لیے حضرت ولید صحابی رسول نے جو فاسق شیطانی صفت آدمی کی خبر قبول کی وہ فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھی، بلکہ خطا اجتہادی تھی۔

اگر یہ مطلب لیا جائے تو ''لکن'' کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ''لکن'' کا مابعد اس کے ماقبل کے ساتھ منافی ہوتا ہے، نیز ''لکن'' ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے، کہ حضرت ولید رضی اللہ عنہ کا فاسق کی خبر کو قبول کرنا فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھا؛ بلکہ خطا اجتہادی تھی؛ کیونکہ صحابہ کے دلوں میں تو اللہ تعالی نے ایمان کو سجایا اور فسق وکفر سے نفرت رکھی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کو مطعون کرنے میں ضعیف روایات کا اعتبار نہیں اور صحابی پر فسق کا حکم لگانا اہل سنت کے نزدیک جائز نہیں؛ چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں: ''ويتأكد ما ذكرنا أن إطلاق لفظ الفاسق على الوليد شيء بعيد، لأنه توهَّم وظنَّ فأخطأ، والمخطئ لا يسمي فاسقًا''. (التفسير الكبير ۱۱۹/۲۸)

شیخ عبدالرحمٰن محمد سعید اپنی کتاب ''أحاديث يحتج بها الشيعة'' (ص ۵۳۷) میں لکھتے ہیں: ''أورد ابن كثير أقوالًا لمجاهد وقتادة وابن أبي ليلى، ولكنها روايات مرسلة، وهذا المرسلات لا تصح لإثبات تهمة الفسق على صحابي، فإننا لا نقبلها في أحكام الطهارة ولا الصلاة، فكيف نقبلها في جرح خيار هذه الأمة''.

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کے الزام اور اس کی تردید پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں ''فتاوی دار العلوم زکریا'' جلد اول، کتاب الایمان والعقائد ص ۱۴۹-۱۵۸۔

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اقربا نوازی کا الزام:

**اشکال:** حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بیت المال سے مال لے کر رشتہ داروں میں تقسیم کیا۔

**جواب:** بے شک رشتہ داروں میں مال تقسیم کیا؛ لیکن یہ ان کا اپنا مال تھا، جیسا کہ ان کی یہ عادت خلیفہ

بننے سے قبل بھی تھی۔ (۱)



## عبداللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ پر ارتداد کا الزام:

**اشکال:** عبداللہ بن سعد بن ابی سرح مرتد تھا، فتح مکہ کے موقع پر اس کو واجب القتل قرار دے دیا گیا؛ لیکن چونکہ وہ اموی اور حضرت عثمان کا دودھ شریک بھائی تھا؛ اس لیے حضرت عثمان نے سفارش کر کے اس کی جان بخشی کرالی اور صرف یہی نہیں؛ بلکہ اس کا اعزاز یہ کیا کہ اسے مصر کا گورنر بنا دیا۔

**جواب:** عبداللہ بن سعد بن ابی سرح (متوفی ۳۷ھ) قریش کے ایک بڑے عقلمند اور شریف انسان تھے، فتح مکہ سے قبل اسلام لائے اور کتابت وحی کی خدمت انجام دینے لگے؛ لیکن بعد میں مرتد ہوگئے، فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چار شخصوں کو واجب القتل قرار دیا تھا، ان میں ایک یہ بھی تھے؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ عبداللہ بن سعد کو ساتھ لے کر بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے، انھوں نے توبہ کی اور اسلام کی تجدید کا اعلان کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سفارش کی، آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ تامل کے بعد عبداللہ بن سعد کا اسلام قبول فرمایا اور ان کی جان بخشی ہوگئی۔ (أسد الغابة ۳/ ۲۶۰. وسنن أبي داود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: ۴۳۵۸ و۴۳۵۹)

اب کوئی بتائے کہ اس واقعہ میں کونسی بات ایسی ہے جس سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر کسی قسم کا کوئی اعتراض

---

(۱) قال في مختصر التحفة الاثني عشرية: "والجواب على فرض التسليم أن عثمان رضي الله تعالى عنه بذل ذلك من كسبه لا من بيت المال فإنه كان من المتمولين قبل أن يكون خليفة، ومن راجع كتب السير أقرَّ بهذا الأمر، فقد كان رضي الله عنه يعتق في كل جمعة رقبةً، ويضيف المهاجرين والأنصار ويطعمهم في كل يوم، وقد روي عن الإمام الحسن البصري أنه قال: إني شهدت منادي عثمان ينادي "يا أيها الناس اغدوا على أعطياتكم" فيغدون فيأخذونها وافرةً، "يا أيها الناس اغدوا على أرزاقكم" فيغدون فيأخذونها وافيةً، حتى والله لقد سمعته أذناي يقول: "اغدوا على كسوتكم" فيأخذون الحلل. ومن راجع كتب التواريخ علم درجة سخائه رضي الله تعالى عنه، ولم ينقل عن أحدٍ أن الإنفاق في سبيل الله تعالى موجب للطعن، والله تعالى الهادي". (مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ۲۶۲-۲۶۳)

وعلَّق عليه محب الدين الخطيب: "قال الطبري في تاريخه (۵:۱۰۳): كان عثمان قد قسم ماله وأرضه في بني أمية، وجعل ولده كبعض من يعطي، فبدأ ببني أبي العاص فأعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف عشرة آلاف، فأخذوا مائة ألف، وأعطى بني عثمان مثل ذلك، وقسم في بني العاص وبني العيص وفي بني حرب. وقد أشار عثمان إلى ذلك في خطبته المشهورة على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ردًّا على زعماء الفتنة والبغاة عليه فقال: "وقالوا إني أحب أهل بيتي وأعطيهم. فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور، بل أحمل الحقوق عليهم، وأما إعطاؤهم فإني إنما أعطيهم من مالي، ولا استحل أموال المسلمين لنفسي ولا لأحد من الناس، وقد كنت أعطي العطية الكبيرة الرغيبة من صلب مالي أزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وأنا يومئذ شحيح حريص، أفحين أتتْ عليَّ أسنان أهل بيتي وفنى عمري وودعت الذي لي في أهلي قال الملحدون ما قالوا؟!".

وارد ہوتا ہو، کیا ایک مرتد کو تجدید اسلام پر آمادہ کر کے بارگاہ نبوی میں پیش کرنا عظیم کارِ ثواب نہیں ہے؟ پھر توبہ کرنے سے کیا پہلے گناہ معاف نہیں ہو جاتے؟ تاریخ اسلام ایسے افراد سے بھری ہوئی ہے جنھوں نے اسلام کی مخالفت اور دشمنی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا؛ لیکن جب وہ صدق دل سے مسلمان ہو گئے تو ان کے سب گناہ معاف ہو گئے۔

پھر اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن سعد کو مصر کا گورنر مقرر کیا، درآں حالے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے ہی وہ مصر کے بالائی حصے کے گورنر تھے، تو کیا قصور کیا؟ اور عبداللہ بن سعد تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد اسلام کے سب سے بڑے جرنل اور امیر البحر تھے، اس بنا پر اس عہدہ کے لیے ان کا انتخاف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے کمالِ جوہر شناسی کی دلیل ہے۔ رہی بات رشتہ داری کی! تو کیا شریعت، اخلاق اور امانت کسی کی یہ شرط ہے کہ اپنا کوئی عزیز وقریب کسی قومی خدمت کی خواہ کیسی ہی کوئی اعلی صلاحیت اور قابلیت رکھتا ہو، یہ خدمت اس کے سپرد نہ کی جائے؟ (حضرت عثمان ذوالنورین-مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ص ۱۹۲-۱۹۴)

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر بنوامیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کا الزام:

حضرت عثمان پر یہ اعتراض بھی غلط ہے کہ انھوں نے بنوامیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کی۔ مولانا بشیر احمد حصاروی نے حضرت عثمان کی سیرت پر جو کتاب لکھی ہے، اس میں ص ۲۱۹ سے ۲۲۵ تک اس مسئلے پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت عاملین کی کل تعداد ۲۶ تھی، ان میں امیر المومنین کے رشتہ دار تین تھے: ۱-عبداللہ بن ابی سرح جو امیر المومنین کے رضاعی بھائی ہیں خاندانی رشتہ دار نہیں۔ ۲-حضرت معاویہ چچا زاد بھائی لگتے ہیں۔ ۳-عبداللہ بن عامر ماموں زاد بھائی ہیں۔ ان تینوں میں حضرت عثمان نے صرف آخر الذکر کو ان کی بے پناہ صلاحیتوں کی وجہ سے عامل بنایا تھا، باقی دونوں پہلے سے گورنر کے عہدے پر فائز تھے؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنوامیہ کے تقریباً دس شخصیات کو عامل کا منصب عطا فرمایا تھا۔ تفصیل مذکورہ بالا کتاب میں پڑھ لیجیے۔

## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبداللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ کو خمس الخمس دینا:

**اشکال:** عبداللہ بن سعد بن ابی سرح جو افریقہ اور لیبیا وغیرہ کے فاتح تھے ان کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے افریقہ کے اموالِ غنیمت میں سے خمس الخمس کس وجہ سے دیا؟

**جواب:** جب عبداللہ بن سعد بن ابی سرح افریقہ کو فتح کرنے میں مشغول تھے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو مالِ غنیمت ہاتھ آئے اس میں سے خمس الخمس اپنے پاس رکھ لیں، باقی ہمارے پاس بھیج دیں۔ لانے

والوں نے شکایت کی کہ انھوں نے اس میں سے خمس الخمس اپنے پاس رکھ لیا۔ لوگوں کے اعتراض پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان سے واپس کرنے کے لیے کہا، تو انھوں نے بغیر کسی شکایت یا تردد کے واپس کر دیا۔ (۱)



## حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے قصاص نہ لینا:

**اشکال:** حضرت عثمانؓ نے ہرمزان کے قتل کے سلسلہ میں ان کے قاتل عبید اللہ بن عمر سے قصاص نہیں لیا؟

**جواب:** اگرچہ یہ واقعہ ان کی خلافت سے پہلے کا ہے، تاہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دیت ادا کی اور ہرمزان کے بیٹے نے معاف بھی کر دیا تھا۔ (۲)

## کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد کو مدینہ منورہ سے نکالا تھا؟

**اشکال:** حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے مروان بن حکم کو خلیفہ کے سکریٹری کے اہم پوزیشن پر مامور کیا، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد حکم کو مدینہ منورہ سے نکال دیا تھا۔

**جواب:** مروان اور ان کے والد کے بارے میں یہ واقعہ ثابت نہیں۔ معتدد کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے؛ لیکن اکثر کتابوں میں بلا سند ذکر کیا گیا ہے؛ البتہ بعض کتابوں میں سند موجود ہے؛ لیکن اس کے منقطع یا راوی کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے نا قابل اعتبار ہے۔

فاکہی نے اخبار مکہ (۲۲۶/۵) میں زہری اور عطا خراسانی سے مرسلًا مروان کے والد حکم کے جلاوطن کیے جانے کا ذکر کیا ہے۔ اور اخبار مکہ کے حوالے سے ابن حجر نے فتح الباری (۲۴۴/۱۲) اور الاصابہ (۹۱/۲) میں،

---

(۱) قال محب الدين الخطيب: والذي صحَّ هو إعطاؤه خمس الخمس لعبد الله بن أبي سرح جزاء جهاده المشكور، ثم عاد فاستردّه منه. جاء في حوادث سنة ۲۷ من تاريخ الطبري (۵: ۴۹، مصر، ۱: ۲۸۱۴-۲۸۱۵ طبع أوربا) أن عثمان لما أمر عبد الله بن سعد بن أبي سرح بالزحف من مصر على تونس لفتحها قال له: "إن فتح الله عليك غدا إفريقية فلك مما أفاء الله على المسلمين خمس الخمس من الغنيمة نفلًا". فخرج بجيشه حتى قطعوا أرض مصر وأوغلوا في أرض إفريقية وفتحوها سهلها ووجبلها، وقسم عبد الله على الجند ما أفاء الله عليهم، وأخذ خمس الخمس وبعث بأربعة أخماسه إلى عثمان مع وثيمة النصريِّ، فشكا وفد ممن معه إلى عثمان ما أخذه عبد الله بن سعد، فقال لهم عثمان: أنا أمرتُ له بذلك، فإن سخطتم فهو رد. قالوا: إنا نسخطه، فأمر عثمان عبد الله بن سعد بأن يرَّده، فردَّه، ورجع عبد الله بن سعد إلى مصر وقد فتح إفريقية". (حاشية "العواصم من القواصم" ص ۱۱۱، حاشية: ۱۲۳)

(۲) قال ابن العربي: "وأما امتناعه عن قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بالهرمزان فإن ذلك باطل". (العواصم من القواصم، ص ۱۱۶-۱۱۷)

شیخ محب الدین الخطیب اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: "ابن الهرمزان: القماذان. روى الطبري (۵: ۴۳، مصر، و ۱: ۲۸۰۱ طبعة أوربا) عن سيف بن عمر بسنده إلى أبي منصور قال: سمعت القماذان يحدث عن قتل أبيه... قال: فلما ولي عثمان دعاني فأمكنني منه (أي من عبيد الله بن عمر بن الخطاب) ثم قال: "يا بني هذا قاتل أبيك وأنت أولى به منا فاذهب فاقتله" =

اور فتح الباری کے حوالے سے قسطلانی نے ارشادالساری (۱۰/ ٦٧) میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔

لیکن فاکہی کی یہ سند مرسل یعنی منطقع ہے۔ شیخ شعیب ارناووط اور بشار عواد نے عطا خراسانی کے بارے میں لکھا ہے: "أن الرجل كان يرسل، فروايته عن جميع الصحابة مرسلة (منقطعة) إذ لم يسمع من أحد منهم". (تحرير تقريب التهذيب ۳/ ۱۷)

اور زہری کی مراسیل کے بارے میں ابن معین اور یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں: "مراسيل الزهري ليس بشيء". (تدريب الراوي، حكم المرسل ۱/ ۲۳۲)

اسی طرح ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۵۷/ ۲۷۲) میں اپنی سند سے عبادہ بن زیاد کے طریق سے مروان کے والد حکم کے جلاوطن کئے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت عبادہ بن زیاد کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے۔ ابن ابی حاتم نے الجرح والتعدیل (٦/ ٩٧) میں لکھا ہے: "عبادة بن زياد الأسدي كوفي من رؤساء الشيعة".

حافظ ذہبی تاریخ اسلام (۲/ ۱۹۸) میں عبادہ بن زیاد کی مذکورہ روایت نقل کرنے سے پہلے لکھتے ہیں: "وقد رُويتْ أحاديث منكرة في لعنه (أي: الحكم) لا يجوز الاحتجاج بها".

مزید یہ کہ فاکہی کی روایت میں اور نہ ہی ابن عساکر کی روایت میں اس بات کا ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو کہاں سے نکالا اور کہاں بھیجا؛ البتہ ابن حجر نے الاصابہ (۲/ ۹۱) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ

---

= فخرجت به وما في الأرض أحد إلا معي، إلا أنهم يطلبون إليَّ فيه، فقلت لهم: إلى قتله؟ قالوا: نعم، وسبوا عبيد الله، فقلت: أفلكم أن تمنعوه؟ قالوا: لا، وسبوه، فتركته لله ولهم، فاحتملوني فو الله ما بلغت المنزل إلا على رؤوس الرجال وأكفهم".

هذا كلام ابن الهرمزان وأن كل منصف يعتقد (ولعل ابن الهرمزان أيضًا كان يعتقد) أن دم أمير المؤمنين في عنق الهرمزان وأنا أبا لؤلؤة لم يكن إلا آلة في يد هذا الفارسي، وأن موقف عثمان وإخوانه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الحادث لا نظير له في تاريخ العدالة الإنسانية". (حاشية العواصم من القواصم، ص۱۱۷، حاشية: ۱۳۷)

وقال ابن العربي: "وإن كان لم يفعل فالصحابة متوافرون والأمر في أوله. وقد قيل: إن الهرمزان سعى في قتل عمر وحمل الخنجر وظهر تحت ثيابه، وكان قتل عبيد الله له وعثمان لم يل بعد. ولعل عثمان كان لا يرى على عبيد الله حقًّا لما ثبت من حال الهرمزان وفعله. (العواصم من القواصم، ص۱۱۷–۱۱۸)

وعلّق عليه الشيخ محب الدين الخطيب: "وقد تصرَّف عثمان في هذا الأمر بعد أن ذاكر الصحابة فيه، قال الطبري (٥: ٤١): "جلس عثمان في جانب المسجد ودعا عبيد الله وكان محبوسًا في دار سعد بن أبي وقاص وهو الذي نزع السيف من يديه... فقال عثمان لجماعة من المهاجرين والأنصار: أشيروا في هذا الذي فتق في الإسلام ما فتق. فقال عليٌّ: أرى أن تقتله. فقال بعض المهاجرين: قتِل عمر أمس ويُقتَل ابنه اليوم! فقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين إن الله أعفاك أن يكون هذا الحدث ولا سلطان لك، قال عثمان: أنا وليهم وقد جعلتها دية واحتملتها في مالي".

(۱/۷۱) میں، ابن الاثیر نے الکامل (۲۷۵/۳) میں، یوسف بن تغری بردی نے النجوم الزاہرہ (۸۹/۱) میں، ابن العماد نے شذرات الذہب (۳۵۰/۱) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی بلا سند حکم کے مدینہ سے طائف جلاوطن کیے جانے اور پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں واپس مدینہ آنا لکھا ہے۔

جبکہ طبقات ابن سعد کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مروان اور ان کے والد حکم مدینہ میں رہتے تھے، اور ہمیشہ مدینہ ہی میں رہے؛ ''**قالوا: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ومروان بن الحكم ابن ثماني سنين فلم يزل مع أبيه بالمدينة حتى مات أبوه الحكم بن أبي العاص في خلافة عثمان بن عفان**''. (الطقبات الكبرى لابن سعد ٢٧/٥. وانظر: تاريخ دمشق لابن عساكر ٢٥٨/٥٧. والمنتظم لابن الجوزي ٤٧/٦)

اور طبقات ابن سعد کی ایک دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول کیا اور وہیں پر مقیم رہے، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مدینہ آئے اور یہیں ان کا انتقال ہوا؛ ''**أسلم يوم فتح مكة ولم يزل بها حتى كانت خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه فأذن له فدخل المدينة فمات بها في خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه**''. (الطبقات الكبرى ٥/٦)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حکم کی جلاوطنی کا واقعہ اولاً تو ثابت نہیں، نیز یہ عقل کے بھی خلاف ہے؛ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعین مدت (ایک سال) کے لیے جلاوطن کرنا زنا اور اختناث وغیرہ پر تو ثابت ہے؛ لیکن شریعت میں ایسا کوئی جرم نہیں جس پر ہمیشہ کے لیے نکال دیا جائے۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعزیراً نکالا تھا، تو توبہ کی وجہ سے وہ تعزیر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، یا کم از کم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، اور یہاں تو حضرت عثمان کے زمانے تک جلاوطنی دراز ہونے کا ذکر ہے۔ اور جب عبداللہ بن ابی سرح (جو کہ مرتد ہو گئے تھے) کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان کی سفارش کو قبول فرمایا تو پھر حکم کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ ان کی سفارش کیوں قبول نہ فرماتے!؟ خلاصہ یہ ہے کہ اس قصے سے متعلق اکثر روایات مرسل ہیں، نیز یہ ان مورخین کی روایات ہیں جو کمی وزیادتی اور کذب وافترا سے بہت کم محفوظ ہوتی ہیں۔ (منهاج السنة ٢٦٥/٦، الرد على زعم الرافضي أن الرسول عليه السلام طرد الحكم وابنه عن المدينة وردهما عثمان وأكرمهما).

ابو الیسر عابدین ان احادیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''**وإن هذه الأحاديث والأخبار ليغنينا ظاهرها الدال على الكذب عن مناقشة سندها، فكم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اللعن، وكم أنزل أصحابه عن الإبل التي كانوا يلعنونها، وقد قال عليه الصلاة والسلام: ''ما**

بـعـث لعانا"... فمن أين هذه الأحاديث التي كثر اللعن في روايتها لبني أمية التي لم يدر مثلها في حـق أبي جهل وأبي لهب وعقبة بن أبي معيط... وغيرهم من رؤساء المشركين مع شدة كـفـرهـم وعـنـادهم، ومع قوة إسلام هؤلاء الحامين لبيضة الدين، والذين فتحوا أقاليم الدنيا وأعلنوا الإسلام في كل مكان، فما الداعي لكثرة اللعن فيهم والإعراض عمن هو أشد وأقبح فـعلًا وعـملاً واعتـقـادًا مـنه؟ فلا شك في وضع هذه الأحاديث ولا حول ولا قوة إلا بالله".

(أغاليط المؤرخين، ص١٢٦. وانظر: الـمـنتقى من منهاج الاعتدال، ص٤١٠ بتحقيق محب الدين الخطيب. والعواصم من القواصم، ومختصر التحفة الاثني عشرية)

نیز مروان کی ثقاہت وعدالت پر محدثین وفقہا کا اتفاق ہے، جیسا کہ چند صفحات پہلے تعلیق میں گزر چکا ہے۔